



SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL

LA DIRECCIÓN:	<i>Del progreso en filosofía</i>	3
---------------	--	---

ARTICULOS

ALBERTO GARCÍA VIEYRA:	<i>Evolución de la verdad</i>	9
JOSÉ IGNACIO DE ALCORTA:	<i>El sentimiento como revelador de lo ético</i>	20
WALTER BRÜNING:	<i>Sobre algunos aspectos de la Antropología filosófica actual en Alemania</i>	36

NOTAS Y COMENTARIOS

FRANCISCO GUIL BLANES:	<i>La distinción cayetanista entre abstractio . . . formalis y abstractio totalis</i>	44
------------------------	---	----

BIBLIOGRAFIA

JOANES HIRSCHBERGER: *Historia de la filosofía* (Octavio N. Derisi) pág. 54; ENRIQUE GRAUERT IRIBARREN: *Conocimiento y Existencia* (Octavio N. Derisi) pág. 56; JOSÉ TODOLÍ: *Filosofía del trabajo* (Octavio N. Derisi) pág. 59; S. THOMAS: *Summa contra gentiles* (Octavio N. Derisi) pág. 61; EDUARD MAY: *Filosofía natural* (J. E. Bolzán) pág. 62; HEISS SPRANGER: *Nicolai Hartmann: der Denker und sein Werk* (Guido Soaje Ramos) pág. 64; RAMÓN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana* (Edgardo Alonso) pág. 73; H. G. GADAMER y H. KUHN: *Filosophische Rundschau* (Walter Brüning) pág. 74; STEGMÜLLER: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Walter Brüning) pág. 75.

CRONICA

Director

OCTAVIO NICOLAS DERISI

Redacción

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

DEL PROGRESO EN FILOSOFIA

Lo permanente y lo cambiante en Filosofía

1. - *Hay en el ser de las cosas y del hombre dos aspectos: uno permanente y otro cambiante. El primero constituye la esencia universal común a todos los seres del mismo género o especie; el segundo, las notas individuantes íntimamente vinculadas al orden de la existencia. No se trata de dos realidades distintas ni mucho menos separables, sino de dos facetas de la misma realidad, aprehendidas en dos conceptos o formalidades distintas. La realidad en sí misma es toda individual y existente; pero la verdad es que, aun siendo así, no se agota en lo individual: hay algo en ella que la rebasa y funda la abstracción intelectual, que permite separar conceptual o mentalmente en dos formalidades, realmente identificadas. De aquí que toda negación de lo esencial permanente del ser cambiante implique correlativamente un nominalismo o empirismo anti-intelectualista: una negación del valor de la inteligencia para abstraer y superar lo individual, dado a los sentidos, y llegar a su propio objeto, la esencia inmaterial, sumergida en lo individual-material, que, como tal, es sólo revelable a ella, al conocimiento espiritual.*

Estos dos aspectos de la realidad son aprehendidos por los dos conocimientos del hombre: el sensitivo-material, que capta intuitivamente el ser material concreto, lo existente individual, bien que sin captarlo formalmente como ser; y el intelectual - espiritual, que capta el ser —esencia y existencia— formalmente tal, directamente desde la esencia abstraída de su riqueza individual. Integrando esos dos aspectos de lo individual concreto y de la esencia abstracta universal en el asenso del juicio que los identifica como sujeto y predicado, la inteligencia llega a aprehender la realidad existente individual. La intuición inteligible de lo real concreto —de que carece la inteligencia humana— es suplida por la reintegración de los dos aspectos de la realidad realizada por el juicio con la afirmación de la identidad del sujeto con el predicado.

2. - Estos dos aspectos de la realidad se dan también en el ser del hombre; y consiguientemente también se proyectan en su deber - ser. De aquí que no sólo en Antropología, sino también en Derecho, en Moral y en Religión, se pueden señalar siempre esos dos aspectos: lo esencial permanente y lo accidental cambiante y dependiente incluso de las disposiciones y convenciones humanas, que acaba de determinar, en el orden de la existencia individual y de las circunstancias espacio - temporales e históricas, aquella esencia y exigencias esenciales inmutables. Tales facetas se revelan en la existencia del Derecho natural y del Derecho positivo, de las leyes morales, permanentes en su contenido esencial y cambiantes en sus últimas determinaciones concretas según la situación histórica de lugar y tiempo por la voluntad del legislador humano. No se trata de dos realidades jurídicas, sino de dos aspectos de una misma realidad, que implican dos Derechos íntimamente unidos, natural y positivo, apoyándose éste en aquél, a fin de añadirle lo que le falta para hacerlo aplicable a las acciones y situaciones histórico - concretas.

Otro tanto podría decirse de la Pedagogía, de la Moral y de la misma Religión natural y aún sobrenatural cristiana. Así, por ejemplo, los Sacramentos, inmutables en su esencia, se revisten de una serie de ritos, que la Iglesia añade y que cambian según las diversas regiones y tiempos. Piénsese en las diferencias accidentales de una misa de rito oriental y de rito latino, substancialmente idéntica.

3. - Cuando se pierde de vista la experiencia y sólo se atiende a la inteligencia, entonces desaparece del horizonte el aspecto histórico - cambiante y se aprehende, exclusiva, o por lo menos prevalentemente, el aspecto esencial; y se corre el riesgo de convertir en esencias fijas e inmutables aun los aspectos mudables de lugar y tiempo. Tal el caso del racionalismo de todos los tiempos, que todo lo hace inmutable y necesario, como el Acto puro de Dios, e inexorablemente, por eso, va a desembocar al panteísmo. Tal el caso de la Filosofía de Espinoza, en un monismo panteísta de tipo realista, o el de Hegel, en un monismo panteísta de tipo trascendental idealista. En esta posición todo el ser está determinado a priori, desde dentro, por razón necesaria, sin libertad ni contingencia, el ser es de tal manera que no puede ser de otro modo, y, por eso, una vez aprehendido, no cabe progreso alguno en el conocimiento. Así para Hegel la Historia de la Filosofía culminaba en su propio sistema.

Inversamente, cuando se pierde de vista la inteligencia, desaparece el aspecto esencial permanente, y sólo se aprehende lo individual cambiante, lo puramente circunstancial espacio - temporal, lo meramente histórico. Tal acaece con el empirismo de todos los tiempos y en todas sus formas con el empirismo objetivista desde Demócrito a Locke, Berkeley y Hume, el empirismo de los datos del Positivismo, y el empirismo vitalista anti-intelectua-

lista de Nietzsche, de Simmel y aun con el empirismo espiritualista de Bergson, y más todavía el neo-empirismo irracionalista del Existencialismo actual. Al negar o desconocer y dejar de lado la inteligencia, correlativamente, desaparece de la realidad existente, su objeto: la esencia, únicamente revelable a la inteligencia; y sólo queda una multiplicidad pura sin unidad constitutiva, un puro cambio sin ser que cambie, una pura duración o temporalidad e historicidad sin esencia que dure y se temporalice. No se trata de una mera experiencia sensible, como en los animales, que, privados como están de inteligencia, no pueden afirmar el ser o esencia permanente de las cosas, pero, por eso mismo, tampoco pueden negarla. Se trata de una posición filosófica y, como tal, tomada desde la inteligencia; la cual, apoyándose de hecho en su objeto formal, el ser desde su esencia, se esfuerza por negarlo y hundirlo de derecho en la movilidad pura de los datos empíricos. Demás está señalar en semejante posición la flagrante y continua contradicción, que la desgarran internamente, y que en repetidas ocasiones hemos puesto de manifiesto.

4. - *Lo que aquí queremos subrayar es cómo esta posición auto-destructiva ha dado lugar al Relativismo y al Historicismo y al llamado Perspectivismo.*

Porque, claro está, si sólo queda lo cambiante, la duración o temporalidad, la historicidad, vacía de todo ser o esencia, entonces ya no es posible la aprehensión de una realidad absoluta y trascendente: la verdad no es sino la existencia o temporalidad revelándose a sí misma, nunca coincidente consigo, la contemplación se trueca en acción, lo inteligible en irracional, la verdad en libertad ⁽¹⁾. No hay aprehensión de algo que sea él y nada más que él; sólo hay puro devenir destituido de todo sentido asimilable por vía aprehensiva, sólo hay facticidad, praxis, libertad autoconstitutiva existencial, sin ser o identificarse consigo mismo. Lo puramente histórico es individual, irrepetible, siempre nuevo. Y como la filosofía empirista, y más si es irracionalista, se atiene a los hechos desprovistos de esencia, de ahí que renuncie a toda verdad absoluta. La verdad se va haciendo y cambiando con el devenir y, en todo caso, es relativa al sujeto en su situación histórica, en quien exclusivamente es.

Si fuera de la existencia como autocreación libre no hay o es imposible aprehender —es, en definitiva, lo mismo— un ser que la trasciende, y todo es en ella y por ella, y si además tal existencia es puro fieri destituido de esencia, no se puede hablar siquiera de aprehensión de la verdad. En todo caso la verdad —si sentido pudiese tener en esta posición— cambia continuamente y no es sino en cada momento para no serlo más. La verdad no vive de un modo eterno, sólo es para tal sujeto y en tal momento y situación, como

(1) Cfr. nuestro trabajo, *Verdad y Libertad*, en SAPIENTIA N° 33, pág. 469 y sgs.

creación y no como aprehensión de algo trascendente a él. Tal el Relativismo histórico o Historicismo, al que se reduce substancialmente el Perspectivismo, y sobre todo, el Existencialismo, que vician con él el orden axiológico-moral-religioso.

5. - *Para superar esta posición contradictoria y absurda, que hace imposible toda verdad en Filosofía —ya que si la verdad mía no vale para todos, y la verdad de hoy no valdrá mañana, deja también de ser verdad para mí y para hoy— sin caer en el otro extremo de la rigidez racionalista, que no tiene en cuenta el carácter cambiante e histórico de la realidad, es menester integrar lo mudable individual e histórico en lo esencial y permanente; y para ello volver a rehabilitar a la inteligencia, a la que se ha negado o dejado de lado, porque se ha desconocido su verdadera vida y alcance, confundiéndola con la inteligencia de los racionalistas.*

Vueltas las cosas a su verdadero cauce y restituidos a la realidad sus dos aspectos realmente identificados: de lo esencial permanente y de lo individual cambiante, mediante la justipreciación de la inteligencia y de la experiencia —que aprehenden, respectivamente, aquellas dos facetas del ser objetivo— integradas en la unidad del juicio, aparece claramente el sentido de lo permanente y de lo cambiante y del progreso en Filosofía.

La verdad es la aprehensión o contemplación del ser trascendente como es, siquiera bajo alguno de sus aspectos o, si se prefiere la definición clásica, la conformidad de la inteligencia con la cosa, del ser tal cual está en la mente con el ser tal cual realmente es. Esto no significa que la inteligencia haya de comprender exhaustivamente el ser en todas sus notas constitutivas. Sólo quiere decir que hay conformidad entre las notas aprehendidas por la inteligencia con las de la realidad, aunque muchos aspectos de ésta permanezcan ocultos a aquélla.

Ahora bien, si se atiende a la noción esencial de verdad, como aprehensión o conformidad del ser tal cual está en la inteligencia con el ser real, se ve que en sí misma no admite grados y es absoluta: la inteligencia o aprehende y se conforma con la cosa —siquiera bajo alguno de sus aspectos— como es o no. En el segundo caso no hay verdad: en el primero, en cambio, hay verdad y verdad absoluta: siempre será verdad que el ser tal como estaba en la inteligencia y tal como estaba en la cosa eran idénticos y que la inteligencia aprehendió tal identidad. Semejante conformidad o identidad intencional supone algo esencial o estable en la realidad, sin lo cual no se puede establecer aquella relación. Por eso, decíamos que para el empirismo anti-intelectualista en todas sus formas, que ciega a la inteligencia y con ello hace inaprehensible la esencia, es imposible la verdad, la verdad absoluta, que es la única verdad. Porque si no hay conformidad del intelecto con el ser, tal cual es en sí mismo, y sólo un modo subjetivo y circunstancial de

aprehender la realidad, sin saber si ésta es y si es en sí misma tal cual el sujeto la aprehende —como pretende el relativismo histórico— entonces no hay verdad del todo, ni siquiera para mí. A lo más hay una ilusión de verdad. Fuera de que si no hubiera verdad absoluta, ni siquiera sentido tendría una verdad relativa; así como tampoco sentido tendría el error si no hubiese verdad, o la duda si no existiera la certeza; ya que los primeros se constituyen y cobran sentido por especial referencia a las segundas: como deficiencia de éstas.

En síntesis, que si en el ser no hay un aspecto esencial permanente tras el cambio existencial individual, no hay asidero para la inteligencia y no hay verdad del todo, y nos hundimos en el mundo infra-humano, animal, de la pura experiencia, en que desaparece no sólo el ser sino todo problema y temática humana y a posteriori, filosófica.

6. - *Asentado el carácter absoluto de la verdad, se ve que el progreso de la Filosofía no puede hacerse por substitución de una verdad por otra, según lo ha recordado la Encíclica Humani Generis de Pío XII contra el relativismo, que así lo quiere, ya que lo que ha sido verdad una vez lo sigue siendo siempre y no puede dejar de serlo.*

Fuera del más auténtico y substancial progreso, cual es el de superar y substituir el error por la verdad —sobre el cual nos parece vano insistir—, el progreso sobre una misma verdad es posible: 1) por descubrimiento de nuevas facetas de la realidad, ocultas hasta entonces y que a través de los cambios y circunstancias históricas se van revelando. En este sentido el progreso de la ciencia, con la ampliación y organización de la observación, y de la experiencia con el experimento, y el desarrollo histórico del hombre y la mayor comprensión de esta realidad humana hecha de ser permanente y cambiante, ofrece y abre nuevas brechas, para que por ellas la inteligencia pueda penetrar más y más en el ser. El ser va develando nuevas facetas, hasta entonces ocultas, a la inteligencia. Se trata de un progreso por extensión objetiva. Por de pronto el desarrollo empírico e histórico enriquece con sus datos —que sólo cobran sentido de verdad en el ser— la realidad y abre nuevos horizontes a la mirada de la inteligencia.

2) *Pero hay otro modo de progresar en el conocimiento de la verdad y de la Filosofía: la misma verdad es conocida con más claridad y precisión. El ser objetivo se presenta a la inteligencia con más evidencia. El progreso y afinación de los métodos científicos pueden ayudar a una mejor visión de un aspecto objetivo ya conocido, a una aprehensión más profunda y precisa de algo que ya se conocía pero más en general o confusamente.*

Es decir, que como el ser individual en su existencia concreta y cambiante —y como tal enriquecedora— nunca es conocido intuitiva y directamente sino por conceptos o aspectos abstractos, reintegrados a la unidad real

por el juicio, resulta que él ofrece a la contemplación intelectual continuamente nuevos aspectos o notas objetivas sin agotarse jamás. Bajo este aspecto la inteligencia puede progresar y enriquecerse con la verdad en extensión develando sine fine nuevos estratos ontológicos.

Y como, por otra parte, la inteligencia tiene diferentes grados de penetración y agudeza, según los sujetos, y acumula los frutos de inteligencias de épocas anteriores, cabe siempre el progreso también en el modo original de aprehender una verdad o aspecto ontológico ya conocido, viéndolo bajo una claridad o luz nueva. Tal sucede siempre con el genio o la inteligencia filosófica vigorosa. La misma verdad es asimilada y vivida intelectualmente con un nuevo esplendor, con originalidad y hasta con un estilo histórico y personal, que corresponde a aquella inteligencia en su situación espacio-temporal. Es el progreso en donde el sujeto más contribuye: su acuidad le permite ver y penetrar en una misma verdad hasta donde otros no alcanzan, y, por eso, en su expresión logra un acento y una fuerza que la presentan como nueva.

Ahora bien, la historia con el cambio que ella trae de las situaciones y, en general, de todo lo individual, tanto del objeto como del sujeto —del hombre, del filósofo—, trae aparejados estos dos progresos por extensión y por intensidad, de la verdad perenne o esencial, que así se enriquece sin cesar.

Tal el aporte del historicismo —de Dilthey sobre todo— el cual, sin embargo, al negar lo permanente del ser y de la verdad, lo ha deformado y hasta lo ha invalidado enteramente. Porque si no hay esencia permanente, no hay verdad del todo ni, por ende, progreso en la verdad.

Pero si a la contribución del historicismo contra el racionalismo ahistórico se la precisa limitándola a lo accidental individual, al progreso, según el modo expuesto, sobre la base de una verdad absoluta —bien que imperfecta, porque ni es aprehensión exhaustiva de todo el ser ni es siempre tampoco precisa y clara del objeto aprehendido— se logra ver el verdadero sentido y determinar el preciso alcance del progreso del conocimiento y de la Filosofía; cuyo fundamento ontológico-antropológico finca en el doble elemento de la realidad material inmediatamente aprehendida: la forma o acto esencial inmaterial sumergido e individualizado en las múltiples notas individualizantes; y también en el doble elemento constitutivo del propio hombre: la materia y la forma o alma totalmente inmaterial o espiritual, que, por eso mismo, debe actuar en la aprehensión del ser con el doble conocimiento de la experiencia y de la inteligencia, de la intuición empírica y del concepto abstracto, integrados en la unidad del juicio, del mismo modo que la materia y la forma de las cosas y la materia y el espíritu del hombre se integran en la unidad substancial de un único ser.

EVOLUCION DE LA VERDAD

1. — La palabra “evolución” ha suscitado siempre entusiasmo, temores, resistencias, polémicas. Sobre todo puede disputarse, si evoluciona o no, si está quedo o camina.

No podía escapar la verdad, la verdad a secas, a la disputa de la evolución. Heráclito de Efeso estima el devenir como la estructura fundamental del cosmos. Es imposible afirma, descender dos veces al mismo río, porque sus aguas se renuevan sin cesar. No pocos filósofos, quieren ver el río de Heráclito en todos los valles y cañadas de la Historia. Valores e instituciones humanos, todo lo colocan en el cauce de la evolución ⁽¹⁾.

Sin embargo Parménides descubre para la inteligencia un horizonte inmóvil, que Platón se encarga de explorar. La verdad, según Platón, es una gran planicie, que el alma alcanza con grandes esfuerzos ⁽²⁾. Tenemos pues dos concepciones contrapuestas, que van a encontrarse siempre en el curso de los tiempos. ¿Optaremos por la inmóvil planicie o el fluir incesante de las aguas?

Si consultamos el Diccionario de la R. A. encontraremos que la palabra “evolución” tiene tres acepciones principales: Evolución de los hechos, de las ideas, o bien la evolución como principio.

Podemos distinguir según esto una simple evolución: *En el orden fáctico*, de los hechos, cambios de modo de ser, mutación de actitudes, modalidades diversas en el acontecer temporal; a estos son reductibles todos los cambios en las estructuras históricas. Podríamos hablar de una evolución en la verdad histórico-cultural.

(1) Encontraremos el río últimamente en IGNACE LEPP: *L'existence Authentique*, ed. La Colombe. París, 1951. Allí leemos: “Notre existence humaine n'est donc pas éternelle, n'est rien de donné. Immergée dans le temps, elle est tout en devenir...” etc. pág. 41

(2) Phedro, 248 B: τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πειθεῖον. Platón habla de los esfuerzos enderezados para ver la planicie de la verdad con las ideas (Cf.. ed. García Bacca, pgs. 158-59, México, 1945).

En el orden teórico, puede darse una evolución del saber. La experiencia es testigo del desarrollo o transformación de las doctrinas.

Por último tenemos *Evolucionismo*. La evolución erigida en principio metafísico, como hipótesis explicativa de los fenómenos que se suponen otras tantas faces de una misma realidad primera sometida a perpetuo movimiento intrínseco. Tales son el evolucionismo empírico, el idealístico de Hegel, el bergsonismo. Del supuesto devenir de los hechos pasamos al correlativo devenir de las ideas.

El evolucionismo sistemático está prácticamente abandonado. Sin embargo, no debemos desbandarnos al extremo opuesto, al fixismo. Indudablemente la vida humana presenta cambios incesantes de estructura. Epocas hay *pasivas*, épocas revolucionarias y *activas*. Pero no debemos exagerar; los fariseos del Evangelio, son casi igual a nosotros; en *Los Caballeros*, Aristófanes, presenta tipos humanos de políticos, que parecen salidos de nuestros mismos cuadros históricos: la psicología de Caín se repite con sorprendente regularidad.

A pesar de todo, existen cambios históricos y nuevas verdades. Muchos filósofos son muy sensibles a ellas; parecen desear para cada época sus equipos conceptuales propios, y siempre anhelan categorías hermenéuticas mejor adaptadas. ¿Será cierto que la verdad debe modificarse con el tiempo? ¿debe permanecer fija, o debe distinguirse entre una verdad invariable y otra mudable?; ¿hay alguna razón de tiempo que nos exija pensar en existencialista o comunista?, ¿podrán llegar circunstancias históricas tales que hagan honesto el lavatorio de manos de Pilatos?

El problema de la evolución de la verdad varía según se le considere desde el punto de vista *ideofánico*, aparición de las ideas, o desde una perspectiva *ontofánica*, aparición del ser. En el primero gravita lo subjetivo; en lo segundo predomina lo objetivo. Si nuestra concepción del mundo y de las cosas es considerada desde el punto de vista de las ideas, la aparición de las mismas es, más o menos, asunto personal o social. En cambio, si permanecemos fieles a los planos de estructura y nos limitamos a su contemplación, debemos contar, con una exigencia objetiva que prima sobre lo subjetivo y personal.

El idealismo, en todas sus formas, aún la fenomenología, contempla la verdad como ideofanía, aparición de ideas; el realismo, contéplale como ontofania, aparición del ser. En el primer caso, la evolución de la verdad no constituye un problema; la verdad contrapuesta al error no existe. Sólo es problema en el segundo caso, suponiendo una realidad objetiva, con sus diversos planos de estructura presentados como "exclusivo espectáculo para ese piloto del alma que es la inteligencia".

Tratemos nuestro problema en el realismo. Sin desconocer sus méritos, el subjetivismo idealista está fuera de la cuestión. Es el "cazador de opinio-

nes (δόξα δὲ τεθηρευώς) que despliega el arte de las palabras, ignorante de la verdad. No confundamos tampoco la verdad con el trazado de las rutas espirituales para alcanzarla. Hablemos de aquélla, dejemos éstas; ganaremos en claridad; acortaremos distancias.

2. — La verdad especulativa no depende de nosotros; en eso distínguele Santo Tomás de la verdad práctica. El entendimiento especulativo recibe de las cosas: el práctico las produce ⁽³⁾. Esta primera aserción es capital en el problema de la evolución. Una lectura atenta de los pasajes del Angélico referentes a la labor del entendimiento, muéstranos su carácter esencialmente contemplativo, como luz que suscita la aparición, manifestación, ontofanía, visión.

El entendimiento es luz ⁽⁴⁾; como toda luz tiende a manifestar; manifiesta lo que es posible según su naturaleza; la luz de la visión manifiesta el color; la luz del entendimiento el ser, la entidad de las cosas naturales. La luz no crea; la luz manifiesta; y según que el entendimiento es luz, dice Santo Tomás, pertenece a él la manifestación de la verdad ⁽⁵⁾. Todas las cosas en la creación sirven; ejercen un ministerio asignado por el Creador. La luz, es la creatura que ejerce el ministerio más alto: hacer aparecer, manifestar. Entre todas ellas, a la luz intelectual corresponde la manifestación más elevada, la aparición del ser. Pero si bien podemos asignar a la creatura-luz, el altísimo ministerio de la patencia del ser, nos está vedado saltar a la creación. Crear es atributo divino; manifestar ministerio de creaturas. El idealismo intenta el salto mortal de la manifestación a la creación, y cae en el vacío.

El conocimiento es aparición, por parte de las cosas; luz, iluminación, por parte del entendimiento. Luz que posibilita la manifestación, sin modificar la cosa manifestada.

Por la aparición y por la luz, tenemos la *noticia*. Noticia o verdad es el fruto de una doble aptitud y mutua correspondencia. La del ser con el entendimiento y la de éste con aquélla. La operación intelectual posee así cierta fuerza especial, requiere cierta *catarsis* espiritual, que le esconden a toda ambición personalista.

(3) Intellectus enim practicus causat res unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus quia accipit a rebus est quadammodo ab ipsis rebus et ita res mesurant ipsum *De Veritate*, 1. 2. in. c.

No es necesario insistir cuánto se opone esta concepción a la del racionalismo, que orienta toda la filosofía no realista.

(4) Manifestatio quae fit per aliquod lumen ad omnia illa se extendere potest quae illi lumini subijciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animae ad omnia illa quae subjunguntur lumen intellectus agentis Cognitio autem prophetica est, per lumen divinum. II-II, 171, 3.

(5) Et similiter dicendum est de nomine iucis. Nam primo quidem institutum est ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus: postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quaecumque cognitionem. I, 67, 1. Lumen secundum quod ad intellectus pertinet-nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis. I, 106, 1.

La esencia del realismo es justamente concebir la labor intelectual como aparición de las cosas en la luz del entendimiento; silenciosa actitud contemplativa, que implica un compromiso de fidelidad y de humildad, al dejar que las cosas depositen su mensaje: "et ita res mensurant ipsum" (6).

En el racionalismo la inteligencia impone su medida a las cosas; la crítica del mismo ha mostrado una actividad poiética, factiva. El racionalismo, reorganización del trabajo intelectual sobre una base nominalista, elige un punto de partida sobre categorías a priori de la inteligencia. Por eso tenemos lo que denominamos, una ideofanía, extraña al orden de lo real, en sus fundamentales planos de estructura. El realismo en cambio, fiel a la entidad, concibe la verdad como aparición de la cosa sustantiva. El existencialismo, es también una ideología personalista que protesta sobre los planos de la Historia, pero reniega de la contemplación.

"Intellegere nostrum est pati" (7). Pati, padecer, recibir, soportar lo recibido. Al entender, recibimos. La aptitud para entender, es aptitud para recibir. Pensamos como el campo "padece" la visita del turista; la alta planicie platónica, también padece la visión intelectual. Los maestros del realismo anhelan la limpidez del entendimiento; en esto hacen consistir su aptitud.

Los conceptos a priori son todo un equipo aparejado antes de conocer; el realismo tomista concibe el entendimiento en silencio, en actitud de escuchar. Pati, significa silencio, recogimiento contemplativo, despojo de sí mismo, aptitud para recibir la aparición.

El problema de la evolución de la verdad, está vinculado a las condiciones de visibilidad intelectual. La visibilidad aumenta en el silencio; este robustece la aptitud contemplativa; prodúcese una evolución de la verdad por la mayor nitidez de sus perfiles. La aparición, la manifestación de la verdad en el pacífico silencio de la inteligencia crece hasta el éxtasis. Es una salida fuera de sí, que puede llegar hasta la enajenación de los sentidos.

La verdad como ontofanía, es la aparición del ser. Por eso, dice Santo Tomás: "ratio veri fundatur supra ens" (8).

El ser es lo que aparece; el entendimiento lee en el ser, transparente a su mirada; intus-legere, contemplación interior. El *ens*, ser que funda la *ratio veri* puede ser, o la totalidad de sus planos de estructura, o parte de ellos. Según la iluminación es la manifestación. Pueden quedar (y siempre que-

(6) *De Ver.* 1, 1.

(7) "Intellegere nostrum est pati". 1, 79, 2.

(8) *De Ver.* 1, VI ad 1. En el comentario a las Sentencias tenemos un texto quizá más expfícito: "Conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine: homo... Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam. Aliquando non habet fundamentum neque proximum neque remotum: sicut conceptio "chimerae", 1 Sent., d. XEX, q. V, a. 1.

dan) zonas oscuras, no bien inteligibles; el razonamiento, la comparación, los ejemplos, los contrastes, etc., contribuyen a la aclaración.

Es de esta verdad, de este saber realista, que nos interesa el problema de una posible evolución.

3. — El lago recibe la imagen del árbol, pero no es capaz de conocerla ni expresarla; el entendimiento reconoce y expresa las cosas, el ser. Descubre una identidad. La verdad es la identidad del ser, percibida por las facultades de aprehensión. Tal identidad es significada por el concepto, que es el signo formal que la representa ⁽⁹⁾.

Retengamos del concepto su capacidad de significar. El concepto es signo formal afirman los escolásticos; la filosofía actual ha perdido este valor del concepto considerando al mismo como epifenómeno de la razón.

El concepto es término intrínseco de la intelección; por él vuélvese la cosa presente al entendimiento. Es el término de un proceso de asimilación y maduración en la línea de la inteligibilidad, por lo cual la cosa resulta conocida y presente en el entendimiento ⁽¹⁰⁾. La concepción mental, *termina* el proceso de identificación intelectual, pero no es una estructura superpuesta que *reemplace* la identidad del ser ⁽¹¹⁾.

El ser, la cosa conocida, es el "objectum terminativum", término y razón de ser del proceso intencional; por eso contribuye al mismo como causa ejemplar y formal extrínseca. No es, pues, una materia sobre la cual procedamos a una construcción intelectual, sino que la suscita, confiriéndole su estructura formal y específica. El papel de objeto terminativo quiere decir que confiere al ser intencional su estructura, y al concepto su contenido. La causalidad del objeto es objetiva, formal extrínseca ⁽¹²⁾. Eso nos dice hasta qué punto interviene en la estructura conceptual. Esta depende íntegra de aquél. El concepto termina un proceso de identificación, con la patencia del ser extramental.

Signo formal de la realidad inteligible, el concepto termina con la identificación, donde resuelve su potencialidad semántica. Es el medio normal de identificar. En este proceso el signo no es libre, ni queda al azar de juegos subjetivos, como lo quiere el idealismo. El proceso de identificación recibe su especificidad del objeto; esto es, recibe de él su estructura y carácter de ser intencional.

(9) "Conceptus est signum formale". Joan. a. S. Thoma. *Ars Logica*, p. 704: cf. *De Ver.* IV, 17.

(10) *De Ver.* IV, 3, al. 7.

(11) Conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur, ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus". *De Ver.* q. IV a., ad 3m.

(12) Objectum terminativum respectu potentiae cognoscitivae et appetitivae etiam habet rationem causae formalis extrinsecae", *Ars Logica*, 673. "Objectum —agrega el Angélico— non est materia ex qua sed circa quam et habet quadammodo rationem formae, in quantum dat speciem" I-IIae, 18, 2, ad 2.

La primera identidad que aparece a la contemplación como subestructura fundamental es el ser. Tal es el sentido del famoso texto de Santo Tomás, que transcribimos: "lo primero que concibe nuestra inteligencia, lo que para ella es el objeto más conocido, y aquello comprendido en todos sus conceptos es el ser".

Heidegger menciona este pasaje, pero su interpretación fenomenológica le vuelve ininteligible (13). El ser es la primera identidad que la inteligencia advierte, no sólo con primacía de tiempo sino de naturaleza; a pesar de su abstracción es algo dado en un plano rigurosamente predicamental. Si la universalidad del ser es en las cosas, no tenemos porqué disociar lo ontológico de lo óntico; ambos pertenecen a lo real. La estructura trascendental no es algo opuesto a lo predicamental; el ser predicamental es una conformación que adopta el ser trascendental en orden a su existencia: "Quaelibet natura essentialiter est ens" (14). El ser es aquello entitativo, το ὄν, que aparece al rayo luminoso del conocer, interceptando la luz, como plano de incidencia, descubriendo a la inteligencia su identidad: "verum est manifestativum et declarativum esse".

Así como un receptor de televisión capta la transmisión por ser adecuado para ello, la inteligencia capta e identifica, la imagen inteligible de las cosas por su adecuación para ello.

4. — Al identificar de la inteligencia y significar del concepto, sigue la composición de los mismos en la oración enunciativa, y las formas superiores de juzgar, razonar y saber. En esta última etapa concluye el proceso iniciado en la primera que se cierra por una identificación más exhaustiva y perfecta. Teniendo en cuenta las etapas de este proceso, debemos apreciar el valor de una evolución conceptual.

Pongamos un ejemplo: Diviso a lo lejos, como una mancha en la falda de la montaña. Al término de mi percepción visual hay algo que no puedo identificar. Acércome y veo que aquello es un bosque; aproximome más cerca y comienzo a distinguir los árboles; llegado más cerca aún, puedo saber si son algarrobos, molles o sauces. Y si soy un perito en cuestiones forestales veré mucho más que siendo un profano.

(13) Es curioso observar como en realidad no lo entiende. "La universalidad del ser, dice, no acota la más alta región de los entes" (Ser y Tiempo, p. 4 trad. Gaos). "El ser es un trascendental, agrega, y en esta trascendentalidad consiste su misterio".

Distínguese el ser: en cuanto a su naturaleza, y en cuanto a su modo de existir. En cuanto a su naturaleza es universal; es lo primero inteligible, pues la función intelectual versa directamente sobre su realidad, antes de cualquier determinación posterior. Su modo de existir, en cambio, siempre es concreto; coartado a un modo de ser, dentro de las categorías predicamentales.

No hay pues divorceio entre el orden trascendental y el predicamental; entre lo óntico y lo ontológico.

(14) *De Ver.* q. 1 al; este texto se entiende bien recordando lo que enseña el Angélico, que el ser es el acto formal inmediato de la creación: "Illud quod est proprius effectus Dei creantis est illud quod *presupponitur omnibus aliis* scilicet, esse absolute" 1 q. 45 a. 5.

Tenemos en este ejemplo un doble proceso de identificación y de significación mediante conceptos, y la elaboración paulatina de un saber. Pasamos de una identificación existencial intuitiva, a otro tipo de identidad abstractiva, cuando penetramos en los planos metafísicos del ser. Hay en el conocimiento un progreso en la línea de la identidad, que puede suscitar nuevas verdades; entonces hablamos de evolución.

La gracia, las virtudes, los sacramentos en teología; acto, potencia, materia y forma en metafísica, son realidades susceptibles de una mayor o menor identificación, registradas en un léxico de mayores o menores posibilidades semánticas.

Es evidente que la identidad es más nítida y las posibilidades significativas mayores, si vemos surgir el concepto en los cuadros de la Historia. Pero no estamos autorizados a concluir que ese valor semántico, se restrinja a cierta duración, con un valor meramente histórico-cultural. Por más ingenio que se despliegue nunca podremos atribuir a los conceptos sustantivos y adjetivos un significado limitado en la duración temporal. Podrá cambiar alguno, pero no podemos admitir sistemáticamente una modificación total de significados, por cambios en las costumbres, o transformaciones en las culturas históricas. El concepto por ej. de materia y forma, es elegido en el seno de una cultura, de un léxico determinado; nadie puede dudar que esa estructura morfológica pertenece al tiempo y a la historia. Significa bien o mal, mejor o peor, pero siempre de un modo absoluto y universal. Su valor depende de su fidelidad hemenéutica, de su adaptación y propiedad; jamás de la actualidad histórica de la cultura originaria, de donde fué extraído.

Dado que la verdad depende en primer lugar de la identificación del objeto y de la capacidad semántica del concepto, puede darse evolución según estos dos capítulos.

Para obtener nuevas verdades hablamos de desarrollo de un contenido objetivo. El término de ese desarrollo será la adquisición de nuevas verdades. ¿Cómo verificar tal desarrollo? Sin excluir las posibilidades de una evolución por vía deductiva, anotaremos otras condiciones.

Requírese la *visibilidad*. El metafísico, como el aviador, requiere buenas condiciones de visibilidad. El piloto en aviación necesita de la nitidez del horizonte sin brumas; el "piloto del alma", también necesita un horizonte claro para percibir, no un nómeno ininteligible, no una mole indefinida, sino el ser definido e inteligible abstracto en sí pero real, concretado a un modo de ser específico o aún individual.

La visibilidad da nitidez a los contornos sin agregar ni disminuir nada. En visualizar el objeto, interviene naturalmente la imaginación y la memoria. El filósofo debe saber manejar "la loca de la casa", al decir de Santa Teresa, refiriéndose a la imaginación.

La memoria carga con la Historia. A ella toca colocar la verdad en su

marco temporal y presentarla en las condiciones concretas que explican su nacimiento y vida. Esto contribuye a percibir mejor el objeto como en una experiencia vivencial del mismo.

A una mejor visualización contribuye también, como lo afirma el P. André Marc, refiriéndose al método de la metafísica, la oposición o antítesis, confrontación de verdades contrapuestas, o la verdad contrapuesta a sus objeciones ⁽¹⁵⁾.

Santo Tomás contrapone la verdad con sus dificultades formales para sacarla más nítida y mejor perfilada. Por la Historia, la antítesis y agreguemos, los paradigmas, analogías, etc., podemos obtener un máximo de visibilidad, y una verdadera evolución del saber, con adquisición de nuevas verdades.

Por parte del sujeto tenemos evolución, por adaptación semántica del concepto, o adquisición de nuevas modalidades significativas. La causa ocasional es la reiteración de la misma experiencia contemplativa, en mejores condiciones para el observador. Re-iterar, es volver a andar el camino; la verdad es espectáculo, como afirmaba Platón, y todo espectáculo depende tanto de lo que objetivamente es, como de la posición del observador y la nitidez del medio ambiente en que ambos se encuentran.

Por parte del objeto, es el caso contemplado por Santo Tomás en el artículo sexto de la cuestión primera del *De Veritate*. En este lugar, toca las condiciones de una mutación de la verdad. La verdad de un enunciado, dice, depende de la verdad de la inteligencia o verdad lógica, que dicho enunciado significa ⁽¹⁶⁾.

Toda mutación depende de la estructura. Cuando la estructura a significar mediante conceptos es una propiedad esencial que pertenece al género o a la especie común a todos los individuos, siempre aparecerá invariable a la mirada intelectual. Lo histórico o circunstancias individuantes, no pueden causar interferencias a lo que es común y esencial a todas las individualidades históricas. Estas suponen aquella subestructura esencial.

Puede modificarse y variar todo lo que pertenezca a la línea de lo accidental, que pertenece al individuo existente en acto. Lo accidental, relativo al orden fáctico, puede determinar un sistema de verdades, más o menos sujeto a todas las veleidades de la Historia.

Los evolucionismos, materialista e idealístico, antítesis del racionalismo, suponen todo accidental, todo en el cauce de lo histórico. Por eso aparecerán siempre que no se reconoce lo *invariable*. Esto invariable aparecerá a la inteligencia mejor o peor; será manifiesto o borroso; podrá verse desfigurado por las construcciones a priori del observador . . . etc. Sin embargo, jamás pres-

(15) *Dialectique de l’Affirmation*, p. 46-7, Desclée de Brouwer, París, 1952.

(16) *De Ver.* 1, 6.

tará fundamento objetivo para transformaciones substanciales: “Manente re non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quae sunt sibi essentialia” (17).

En cambio, lo accidental será siempre variable; y siendo un accidente —la cantidad; materia signata quantitate— el principio de individuación, tendremos que el individuo, concreto e histórico, puede variar en aquello que escapa a sus estructuras específicas. Tal variabilidad, debe entenderse: un blanco no puede transformarse en negro por evolución de circunstancias históricas o topográficas; sin embargo, ser blanco o negro es un accidente que afecta a la individualidad y no a la especie humana.

Otro tipo de evolución que se propone, es aquélla que pretende justificarse como una adaptación del sujeto a una supuesta o real evolución de las estructuras históricas; por ejemplo, el católico actual tendría que hacerse protestante o comunista. Entonces la verdad católica debería evolucionar y transformarse en una de aquéllas. Tal tipo de evolución es imposible, porque la verdad católica no depende del sujeto; tampoco depende del sujeto la justificación de su actitud religiosa. Ambas dependen de Dios. Mal podrá el sujeto humano decretar una adaptación o modificación de lo que no depende de él.

El individuo concreto e histórico, revela en su vida la tensión de lo esencial y de lo accidental: de lo abstracto y de lo concreto, de lo intemporal y de lo histórico.

Siendo la verdad correlación entre los dos polos: objeto y sujeto, en la cual el sujeto revela la identidad de su correlativo, la evolución de la misma estará supeditada tanto a la capacidad y condiciones visuales del segundo como a la naturaleza del primero. La identidad del objeto puede ser la identidad de una forma invariable, por ejemplo, la racionalidad, la justicia, el amor, por la verdad en el hombre; o bien una forma variable inserta en lo individual: raza negra, blanca, argentino, boliviano, etc. Pueden revelarse también las modalidades variables de una propiedad invariable; por ejemplo, la justicia, la religión, la prudencia realizadas en tales y cuales formas concretas y determinadas.

El historicismo y el racionalismo simplifican la cuestión. Un hecho histórico, la Revolución de Mayo por ejemplo, revela la tensión de los planos de estructura a que hacemos referencias. En este caso concreto, es la tensión entre los ideales de emancipación, y la justicia de la causa revolucionaria dentro del Derecho y de la Ley. El protestantismo, para poner otro ejemplo, revela no sólo tensión sino ruptura, entre determinados cuadros históricos y la Justicia divina. En el presente, la guerra fría y la

(17) *De Ver.*, 1, VI, ad. 4; No puede darse mutación en lo esencial, no así en lo accidental: “et ita quantum ad, accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei”.

búsqueda de condiciones de paz, son también índice de la disociación, y de los esfuerzos por mantener la tensión entre los valores humanos por salvar, y el juego de motivos eventuales y modalidades concretas individuales que se desean satisfacer.

Sabido es como la crisis nominalista provocó por reacción el racionalismo. La duda universal de Nicolás d'Autrecourt y de los nominalistas, inspiran el revisionismo cartesiano. Descartes fué un revisionista; su duda va cargada de confianza en la razón; no es escéptico, aunque es el padre del escepticismo; tiene confianza, y todo el iluminismo racionalista que engendra va preñado de optimismo y de confianza en la razón.

Pero la razón puesta por el racionalismo en una vía deductiva, a partir de principios ideales, o de ideas innatas. llega por propia gravitación a las leyes esenciales de la naturaleza; el racionalismo si toca al hombre es por sus planos esenciales de estructura. Cassirer, en su *Filosofía de la Ilustración*, señala la conveniencia entre el método de la metafísica racionalista y la física newtoniana. Para las grandes metafísicas de este siglo (XVIII), dice, Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las verdades eternas, verdades comunes al espíritu humano y al divino ⁽¹⁸⁾. El Iluminismo, añade por su parte Berdiaeff, niega el misterio de la historia ⁽¹⁹⁾. En realidad, no podemos hablar de una negación; pero tiende a conformar un tipo unitario de individualidad. Desde Descartes hasta Hegel notan los estudiosos la línea de sucesivos intentos por re-ordenar las estructuras históricas en tipos determinados por la evolución dialéctica del pensamiento conceptual. Tal esfuerzo es plenamente justificado, pero tiene el defecto de esconder las vigencias actuales insertas en el plano existencial, propias de la individualidad concreta.

El esfuerzo por reconocer la individualidad histórica, define el historicismo, el raciovitalismo de Ortega y el existencialismo actual. El grito de combate de Kierkegaard contra Hegel, repítese en todas las monografías existenciales de segundo y tercer orden.

Existencialismo actual y romanticismo antiguo, no pueden hacer más que gritar. El grito es el signo, no de una inteligencia que ve, sino de una inteligencia que padece. El Tomismo, que implica más una visión del ser que una concepción del mismo, posee elementos para reconocer la tensión entre los dos polos del mismo ser: lo universal y esencial, y lo concreto-existencial. Así se explica fácilmente su capacidad para hacer el inventario de los valores humanos y de las estructuras sociales aparecidas en el curso de la Historia. Tal inventario no podría llevarse a cabo si no pudiera con-

(18) *Filosofía de la Ilustración*, p. 26.

(19) *El Sentido de la Historia*, p. 11. Esta aserción es común y se encuentra en otros historiográficos.

templarse lo concreto en función de lo necesario y esencial en el hombre; como una legislación positiva, saca su valor, no sólo de las condiciones históricas actuales sino de su conformidad con el derecho natural. El hombre puede así reconocer su camino, y el de una auténtica civilización.

No hay más sistema mudable de verdades que el fundado en los accidentes. Como no hay otro sistema inmutable de verdades que el fundado en propiedades esenciales; a no ser la mutabilidad correlativa a una mejor visualización de las mismas. Es, pues, un error pensar, como lo cree el historicismo, que en el hombre todo es historia, como es un error el desencajarlo de las condiciones concretas de su existencia. La verdad formal, correspondiente a la esencia, admite una evolución denominada *homogénea* ⁽²⁰⁾, por explicitación de los contenidos virtuales de la misma esencia, actualización de sus propiedades, por su nitidez en el plano de la conciencia. La estructura formal es necesaria, absoluta; la verdad, que resulta de una adecuación de la inteligencia con los accidentes, individuales y concretos, admite evolución denominada transformista, dependiente de lo individual o fáctico-existencial.

Los evolucionistas católicos adoptan una posición aproximada. Su problema es adaptar las concepciones fijas del dogma y de la metafísica a la mentalidad contemporánea. Propúgnase una evolución por parte del sujeto.

Siendo el sujeto mero espectador es el menos autorizado para causar evolución en la verdad. Debe contemplar; tal es la finalidad específica de sus posibilidades especulativas.

Sin embargo, por parte del sujeto, puede mejorarse la visibilidad del mismo por los medios enumerados para volver su contemplación más nítida. La educación, el medio ambiente, y otras circunstancias que rodean al mismo, pueden facilitarle o impedirle la contemplación; pero jamás producir una modificación de estructura en la cosa contemplada.

Por parte del objeto es posible la evolución de la verdad siempre que el mismo objeto-término de la adecuación pueda modificarse. En la Historia los hechos no se modifican por evolución, sino por intervención de nuevos casos que influyen en el nexo etiológico que los produce.

Conviene precaverse contra las simplificaciones. Son muy varios los objetos que pueden terminar el acto de la inteligencia. Los equívocos del racionalismo y del existencialismo obedecen a simplificaciones arbitrarias. No puede darse del hombre ni una imagen fija, ni la imagen confusa de una eventualidad, inserta sin más en el devenir de la Historia.

ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.

(20) Con relación al dogma, cf. MARIN SOLA, *La Evolución Homogénea del Dogma Católico*, última edición en B. A. C., 1952, y la valiosa *Introducción General* del P. Saures, O. P.

EL SENTIMIENTO COMO REVELADOR DE LO ETICO

Si se mostrase que el sentimiento pudiera tener un valor indirecto de signo, podría hablarse de una especie de intencionalidad implícita sobre la cual descansaría su valor revelador.

En este aspecto de conferir un pleno valor significativo a los sentimientos se destaca el Existencialismo. Esta corriente filosófica se nos presenta de ordinario como una filosofía de la subjetividad en la que recaba lugar primordial y privilegiado el sentimiento. El hecho mismo de resaltar la originalidad del sentimiento como fondo de la subjetividad es una de las características del Existencialismo. Lo que hace posible la vida y sus posibilidades de despliegue es precisamente la subjetividad entendida, según no pocos existencialistas, como fondo sentimental. Sus apelaciones a la angustia, a la derelicción, a la esperanza, al tedio, al sentimiento de fracaso y culpabilidad, envuelven una referencia fundamental al sentimiento.

Brehier opina a este respecto que en el Existencialismo hay una mezcla de ideales metafísicos sostenidos por el sentimiento originario de la inquietud humana.

Por esta causa y por el hecho de que reducen la moral a un solo polo, a la acción, sin la norma, a lo existencial sin la visión y normación que le viene de lo esencial, acontece su reincidencia en la moral del subjetivismo. Y en cuanto no pocos de ellos dan lugar primordial al sentimiento en la caracterización de la subjetividad, reinciden en las direcciones morales sentimentalistas.

Bien es cierto que por otra parte exaltan la acción. Una acción que al desconocer las normas objetivas trata de justificarse a sí misma. Tal es el sentido moral de la situación. La otra variante es la del subjetivismo moral sentimentalista. Pero entrambas direcciones, están reunidas por su raíz en un eticismo arbitrario y ambiguo cuyo cimiento común es la subjetividad.

Ahora bien; en las morales sentimentalistas, y este es el caso frecuente también en la variante existencialista que comentamos, suele confundirse el sentimiento moral con la conciencia moral. La conciencia moral es algo muy

complejo, si entendemos por ella lo que en orden de lo ético ella refleja e implica. Pero hay otro sentido más riguroso, conforme al cual la filosofía tradicional ha venido entendiendo el problema. Es decir, reduciéndolo al juicio práctico y a sus raíces en la *syndéresis* como primer principio del obrar moral. Esto es, que la conciencia moral tendrá por objeto la formulación y evaluación de los juicios morales normativos en cuanto derivados de los primeros principios prácticos.

Es cierto que los juicios prácticos por llevar una intencionalidad mensurativa de la acción en orden a su dirección, producción y finalidad, se diferencian de los especulativos cuya intencionalidad se agota en el conocimiento, la contemplación o la noticia.

Pero también es cierto que en los juicios prácticos, y sobre todo en los módulos que los determinan y que los concretan, suelen jugar valores estimativos múltiples entre los que suelen ocupar lugar primordial los sentimientos. Por eso en los juicios prácticos suele darse en mayor grado como una resonancia más o menos acentuada de toda la persona,

En efecto, los juicios prácticos no suelen ser tan desinteresados e impersonales, diríamos, como los especulativos. No se trata sólo de pronunciarse sobre lo que es, sino lo que se debe hacer, o lo que debe hacer un ser concreto personal y determinado. Y lo que hay que hacer se inscribe frecuentemente en una situación concreta en la que quedan comprometidos con frecuencia muchos factores ideológicos, sentimentales y volitivos. El conocimiento práctico de ordinario no compromete sólo el conocimiento del hombre; afecta así mismo a otros factores psicológicos y aun vitales.

Sin embargo, lo ético no debe reducirse a lo psicológico, si bien se inscribe fundamentalmente en ello. Hay una contraposición entre las esencias morales y sus soportes psicológicos. De otro lado, menos se puede reducir lo moral a un tipo de fenómeno psicológico, sea de carácter cognoscitivo, volitivo o sentimental.

La conciencia moral no puede reducirse a la conciencia psicológica ni a sus leyes. Su estructuración arranca de las leyes objetivas morales y no sólo de sus supuestos subjetivos psicológicos que pueden ser los portadores, cuando se trata de actos cognoscitivos, de los enunciados normativos morales.

El bien y el mal, lo honesto e inhonesto, tienen un carácter eidético y formal que no puede quedar sumergido y absorbido en lo puramente psicológico.

El psicologismo moral como tendencia histórica, ha significado el conato de reducir la especificidad cualitativa y ontológica de lo moral de una manera explícita o implícita, a las leyes que rigen los complejos psicológicos, en forma de asociación de ideas, de hábitos, sostenidos por la cos-

tumbre y la educación, o a sus estratos aun más inferiores y menos personales como el temperamento y la herencia.

Las morales sentimentalistas fácilmente han identificado la conciencia, aún la moral, con los hechos de conciencia y más aún con los estados de conciencia.

Sin embargo, la forma como ha sido hecha esta reducción de lo moral a lo psicológico no ha sido coincidente sino que ofrece muchas matizaciones.

En nuestros días, dentro de la tónica existencialista se pretende realizar una total subsunción.

En las corrientes existencialistas se pretende reducirlo todo a la autonomía de la acción y de la elección misma sin sus normas o ideales; reducirlo a sentimientos morales que como el del pudor y el de la responsabilidad y el de la culpa se juzgan originarios y fundamentales. Y también por esta razón de su originalidad, no derivada de las ideas morales sino en cierto modo anterior a las mismas, se consideran en sí mismo fundados y por esto mismo autónomos.

Es preciso ver como el sentimiento no es un fenómeno enteramente originario, independiente de los actos de la inteligencia y de la voluntad.

En las direcciones de la moral sentimentalista no es difícil encontrar, quienes para explicar lo ético, han recurrido a un sentido interno especial que percibiría el bien y el mal de las acciones. Este sentido interno especial de captación de las esencias morales, principalmente en su discriminación de lo honesto e inhonesto, tal como es descripto por algunos de los moralistas de esta dirección, entre ellos Shaftesbury, se parece no poco a las caracterizaciones generales del sentimiento. El sentido moral nos da por una especie de presencialidad sentimental la captación de lo bueno y de lo malo. Y en este aspecto se parece no poco (*mutatis mutandis*) a los sentidos externos, que también nos dan por presencialidad intuitiva la percepción de sus objetos. En el caso interviene no obstante alguna diferenciación por cuanto que el sentido moral posee capacidad reflexiva al paso que los otros sentidos externos e internos no la poseen. Pero más que del sentimentalismo, la nueva apelación al sentimiento como revelador originario y en cierto modo fundante de lo ético, recaba su influencia de Jacobi. Este filósofo afirma (*expressis verbis*) que su filosofía se funda en la intuición y el sentimiento.

Es cierto que esta fundamentación pretende hacer del sentimiento la raíz total de la vida humana, de sus ideas, creencias y acciones. El planteamiento por este lado rebasa por ello al que hiciera la moral sentimentalista. Pero con ella podría convenir en el sentido de que ya en el propio Shaftesbury encontramos que el sentido moral no sólo es discriminador del bien y del mal, sino proyectivo para poder discernir en las acciones, en la conducta y en los sentimientos ajenos el módulo que los hace agradables o

desagradables. ¿Hay en ello una proyección sentimental? La cuestión no queda dilucidada. Lo que sí aparece claro, es que mediante la proyección sentimental se pretende alcanzar la zona de la simpatía con lo que se quiere superar el aspecto excesivamente subjetivista que pudiera tener una moral sentimentalista. De aquí a la moral de la simpatía de Adam Smith no hay más que un paso.

Por otro lado, mediante este aspecto que diríamos proyectivo del sentimiento que le va a hacer reverberar en la simpatía, se pretende trascenderlo de la subjetividad.

La interioridad y subjetividad, son la característica esencial del sentimiento; de ahí que al pretender objetivarlo de algún modo se busque su manera de trascenderlo.

Pero por el carácter mismo esencial del sentimiento, cuanto más subjetivo, tanto lo acerca más a sus raíces originarios y lo hace más inefable e in comunicable. Y si el sentimiento se objetivase en exceso perdería su razón de ser.

De aquí las dificultades fundamentales que surgen en este punto al querer cimentar lo ético sobre el sentimiento. Su carácter netamente subjetivo le hace refractario a una caracterización válida con sentido de universalidad y permanencia. En la escuela escocesa se pretendía en algún modo orillar esta dificultad que entraña el aspecto esencialmente subjetivo e inefable del sentimiento. Ya al *Sensus Communis* entendido como sentido último se intentó darle una interpretación que englobase de una manera indiferenciada el conocimiento y el sentimiento a la par. "Sentido" aquí significa una transposición análoga de lo que significa el sentido externo al sentido íntimo. En consecuencia, el *sensus communis* representa a la par un conocimiento directo e inmediato y por lo tanto intuitivo, y a la par e indisolublemente, una afección emocional. Su radicación originaria en el psiquismo humano está precisamente en razón de ese tono cálido gnoseológico sentimental que comporta en la unidad de una vivencia originaria. Tal vez haya aquí un error de perspectiva sobre el que habrá que volver más tarde por cuanto que un fenómeno psicológico complejo se nos quiere dar como unidad psicológica. Es interesante subrayar que cuantas veces se ha pretendido hacer del sentimiento mismo cognición o al menos algo indisoluble del fenómeno del conocimiento, se ha creído con ello ampliar el área de éste.

Tal es por ejemplo la intención de Pascal en la conocida frase de sus pensamientos: "Todo lo que es incomprensible, no por eso deja de ser" (1).

Y el conato de buscar una vía de penetración a esa esfera inexplorada de la inteligencia son precisamente aquellas razones del corazón que la razón no conoce.

(1) PASCAL, *Pensées*, Nº 47 (Ed. Brunschvich).

Esto es también la raíz de considerar que el sentimiento tiene en el orden noético precisamente un valor suprrracional. Pero en este punto se nos ocurre pensar que las afirmaciones suelen ser de ordinario poco matizadas. Y lo que constituye un fenómeno complejo que arracima diversas unidades psicológicas específicas, se toma como algo que posee unidad característica.

Para averiguar el carácter del sentimiento, otros suelen recurrir al criterio de saber si se trata de un fenómeno irreductible. Y es de esta suerte como pretenden averiguar si se dan sentimientos morales, irreductibles en cuanto unidades psicológicas de vivencia plenamente autónomas.

La moral de la simpatía de los ingleses se ha basado en la consideración implícita de que el sentimiento es el fenómeno más radical y primigenio de lo ético. La esencia moral aparece primariamente en los sentimientos de la simpatía. Y no sólo lo más primario y fundamental de lo ético se daría en la simpatía sino lo más elevado y puro. Es decir, que la máxima cualificación de lo ético se daría en el sentimiento. La simpatía representa la mayor perfección moral. Y ella es su clave y fundamento de sustentación. La moral no está primariamente atada, en esta dirección filosófica, a la persona y por el polo objetivo al ser, sino a la simpatía que ve en otro ser. La Moral tendría un sentido fundamental de resonancia o proyección y a la par, en último término, de participación en la comunión de los sentimientos fundamentales originarios.

La invalidación de este tipo de moral es clara porque está en contradicción flagrante y absoluta, tanto por la manera general de considerar el sentimiento como por la de ser considerada la moral.

En el primer punto hay que afirmar que el sentimiento no es el fenómeno más radical de la psique. En segundo lugar tampoco es directamente representativo. Y su especificidad moral, cuando la tiene, no es autónoma e independiente.

En el segundo punto habría que decir que lo ético no se construye enteramente por ningún dato de la subjetividad. Y menos aún si el dato en cuestión es un fenómeno subjetivo.

Hemos indicado ya que dentro de la historia de la filosofía, las dos corrientes que han tratado de considerar como originarios y en sí mismo fundados a los sentimientos morales han sido, de un lado, la escuela escocesa, y en nuestros días, el Existencialismo. Cada uno de ellos se basa en distintos fundamentos y tiene matizaciones propias muy diferentes.

Veamos como Jaime Balmes, por ejemplo, explaya sus ideas morales dentro de una cierta influencia; en la dirección de la primera de las escuelas mencionadas, si bien manteniendo una cierta independencia. Es más, Balmes no parece admitir el sentido moral de la escuela escocesa en su significación de facultad específica y privativa del orden moral. En este aspecto está más cercano a la Filosofía tradicional que a la escuela escocesa.



“Si por sentido moral se entiende la percepción intuitiva de ciertas relaciones morales, queda incluido en el sentido común del cual forma una rama, si se le quiere tomar en otro sentido no lo comprendo. El sentimiento moral es lo que indica, moral, es lo que indica su nombre, el sentimiento en sus relaciones morales. Como mero sentimiento es una inclinación que nada significa a la libertad, y se encamina a un objeto, con sujeción a las condiciones morales, en cuyo supuesto el criterio de su moralidad se halla en alguno de los capítulos que tratan de los deberes y derechos” (2).

Parece admitir Balmes, en primer lugar, una percepción intuitiva de ciertas relaciones morales. La yuxtaposición de estos dos términos “percepción” “intuitiva” no es fácil verla claramente. Y cuando se ha tratado de explicarla no ha quedado más clara la cuestión.

El sentimiento moral es el sentimiento en sus relaciones morales. Balmes no determina qué sean estas relaciones morales. Si son constitutivas del mismo sentimiento o si por el contrario le advienen a él y le son extrínsecas, de suerte que añaden nuevas determinaciones a su consistencia psicológica. Esto último parece darse a entender, ya que el mero sentimiento es una inclinación que nada significa a la libertad. Sin embargo, a renglón seguido se agrega que el sentimiento se encamina a un objeto con sujeción a las condiciones morales en cuyo caso parece otorgársele intencionalidad. Pero ésta a su vez parece depender de las condiciones morales. Y así no sería difícil pensar que esta intencionalidad le adviene al sentimiento por algo sobreañadido que le hace ser un fenómeno complejo.

Pero de todas formas, la explicación cabal del problema del sentido moral en cuanto percepción instintiva de ciertas relaciones morales, lo considera incluido en el sentido común como parte de él. La cuestión pues de si se da un sentido moral queda ubicada dentro de la más general del sentido común como una de sus partes.

Pero las precisiones de Balmes sobre el sentido común, si bien abundosas, no son tampoco muy claras. El sentido común incluye en Balmes la inmediatez. Se evidencia ello si tenemos presente lo que excluye, y en este punto el sentido común lo que excluye precisamente es la reflexión, el raciocinio, la combinación.

Tal como describe Balmes, el sentido común participa tanto de los caracteres de un conocimiento como de un sentimiento. “Cuando sentimos —dice él— más bien el espíritu se halla pasivo que activo; no da, recibe; no ejerce una acción, la sufre” (3). Este carácter pasivo que se experimenta cuando sentimos, cree Balmes que le autoriza a separar el sentimiento de todo

(2) BALMES, *Obras Completas*, XVI, p. 315.

(3) *Ibid.*, p. 316.

aquello en que el espíritu ejerce alguna actividad, es decir, que se diferenciaría de la reflexión del raciocinio y de la combinación.

En palabras de este autor, con respecto al sentido común, el entendimiento no hace más que someterse a una ley que siente, a una necesidad intuitiva que no puede declinar. El sentido común es por tanto una ley que se siente, una necesidad intuitiva, o como gusta también Balmes de describirla, "una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral".

Balmes hace del sentimiento en cuanto manifestación o expresión ilícita del sentimiento común, una función perceptiva de carácter por tanto gnoseológico.

El sentido común consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu. Y por ella se da asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia. Esta caracterización parece colocar al sentimiento en cuanto dimanante del sentido común en una zona anterior a la reflexión. Su objeto son verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón.

No sólo confiere al sentimiento descripto de la forma precedente, virtud cognoscitiva sino que le hace fundamento y fuente primaria del conocimiento. Es más, en este sentido, fundamento y criterio de su verdad.

El ámbito que recubre desde luego ese sentimiento es amplísimo y asegura la firmeza misma de las verdades inmediatas.

"Desde luego, la encontramos (esa inclinación natural) con respecto a las verdades de experiencia inmediata. El sentimiento no las prueba ni las puede probar y, sin embargo, necesita asentir a ella, so pena de extinguirse como una luz que carece de pábulo. Para la vida intelectual es condición indispensable la posesión de una o más verdades primitivas; sin ellas, la inteligencia es un absurdo" (4).

Ese sentido común no sólo se da en el orden intelectual, cuando tratamos de verdades que tienen experiencia inmediata, sino también en casos en que la evidencia intelectual es sólo mediata. Estas consideraciones que Balmes ha hecho a propósito del orden intelectual, las aplica completamente al orden moral y dice:

"Lo dicho de la evidencia mediata e inmediata con respecto al valor objetivo de las ideas, tiene lugar no sólo en el orden puramente intelectual, sino también en el moral. El espíritu dotado como está de libertad, ha menester reglas para dirigirse; si los primeros principios intelectuales son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar; lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para la voluntad el

(4) BALMES, O. C., XVI, p. 317.

bien y el mal . . . He aquí otra necesidad del asenso a ciertas verdades morales, y aquí por qué encontramos también esa irresistible y universal inclinación al asenso.

Y es de notar que, como en el orden moral no basta conocer, sino que es necesario obrar, y uno de los principios de acción es el sentimiento, las verdades morales no sólo son conocidas, sino también sentidas: cuando se ofrece al espíritu, el entendimiento asiente a ellas como inconcusas, y el corazón las abraza con entusiasmo y amor" (5).

Existe ante todo una comparación entre los principios del orden moral y del intelectual en cuanto a la aplicación de ese sentido común o inclinación natural de nuestro espíritu. Eso se deduce explícitamente de los textos que hemos citado.

Por otra parte, y en contra de lo que el nombre induce a creer, no tratamos, según Balmes, al hablar de "sentido común" intelectual o moral, de una potencia ciega sino propiamente todo lo contrario; tratamos o de una gran claridad intelectual (no precisamente de un raciocinio) (6), o bien de un instinto conforme a la razón, no contra ella (7). Ahora bien parece claro que Balmes no admite un sentido moral especial y específico, pero extiende al campo de lo ético las funciones que el ve características del sentimiento. El sentido moral sería una parte del sentido común y se extenderían a aquél los caracteres de inmediatez y radicalidad que caracterizan a éste. A veces confiere a este sentimiento los caracteres de los primeros principios intuitivos de la mente, pero otras lo identifica con el instinto intelectual, provocando una cierta imprecisión en el significado del término.

Para los primeros principios y verdades del orden intelectual y moral poseemos, según Balmes, una inclinación natural que por amor de instinto intelectual nos pone en comunicación con esos primeros principios sin raciocinio ni reflexión.

Pero tal vez al racionalizar de esta forma el sentimiento y otorgarle luminosidad de visión intelectual más intensa y amplia que a la propia razón según Balmes, está claro que el autor se sitúa en el área específica del sentimiento. Y posiblemente una terminología no bien clasificada le hace recubrir con el vocablo diversos significados de suyo independientes.

Balmes empero no excluye del sentido moral un núcleo central de luminosidad intelectual que le acerca en este aspecto al concepto escolástico de la *syndéresis*. Bajo este punto de vista el sentido moral por él descrito, aun cuando guarda ciertas analogías con los sentimentalistas ingleses, no puede ser reducido, por ejemplo, al instinto de benevolencia.

Por lo que llevamos dicho se advierte que la postura de Balmes respec-

(5) *Ob. Com.*, XVI, p. 319.

(6) *Ob. Com.*, XVI, p. 154.

(7) *Ob. Com.*, XVI, pág. 289.

to del sentimiento y del instinto está caracterizada de una forma confusa y poco coincidente. Si la palabra "instinto" perturba el conjunto del pensamiento sería muy justo preguntar al mismo autor qué entiende por instinto aquí. A lo cual responde que la palabra instinto está tomada en una acepción muy diferente de la que solemos aplicar cuando tratamos de los irracionales: en los irracionales el instinto es ciego, en el hombre no, porque esas inclinaciones naturales están subordinadas al ejercicio de su libertad, y también de su razón. Por eso lo denomina Balmes "instinto intelectual".

De manera que nos vamos quedando con que para los primeros principios y verdades del orden intelectual y moral poseemos una inclinación natural que, a modo de "instinto intelectual", nos pone en comunicación con estos primeros principios, sin raciocinio ni reflexión. Se trata de una verdadera intuición que nos obliga a rectificar falsas creencias de que la intuición sólo se da en el campo de los fenómenos sensibles.

Según esto, parece claro que Balmes no significa ningún sentido especial cuando habla del sentido común, sino un modo especial de operar de la razón, sola o acompañada, respecto de especiales verdades que en esos órdenes, intelectual y moral, son verdades fundamentales y necesarias, y respecto de las cuales tendríamos los hombres más bien un mecanismo innato que nos facilitaría su búsqueda y su encuentro, su asimilación y su aplicación. Algo hay "a priori" en ese mecanismo, pero no es "a priori" de contenido sino de función o ejercicio, de direccionalidad teleológica, según la cual todos y cada uno de los seres del universo tienden naturalmente a procurarse aquello que les es indispensable y también conviene a su naturaleza.

Pero es en el Existencialismo, como se insinuó más arriba, donde cobra acusados perfiles la cuestión de la radicalidad primigenia del sentimiento moral. Este sentimiento está en este tipo de Filosofía justificado por sí mismo y constituye como tal un dato irreductible. En cierto modo todas aquellas tendencias existencialistas que hacen de la subjetividad el sustrato último del ser, declaran la primordialidad del sentimiento. Así un Sartre, en su libro *L'Existencialisme est un Humanisme*, establece que toda acción implica la subjetividad y se nutre de ella.

El sentimiento es subjetivo y la expresión del ser, en gran parte de estas corrientes, también es subjetividad y se expresa por aquél.

Así el fondo de la subjetividad está atravesando por sentimientos básicos: los de la culpabilidad, la angustia, la simpatía y la derelicción, el fracaso, etc. que son la medida y el impulso de las acciones morales.

Estos sentimientos no son el halo de otros fenómenos psíquicos ni son descritos como estados subjetivos y pasivos sino que por el contrario vienen declarados de una forma activa. No son para la mentalidad existencialista estados meramente subjetivos sino estímulos últimos de la acción. El sentimiento otorga consistencia a lo real y sirve para apreciar su peso y su

valor. El sentimiento, según los existencialistas, va ligado a la función de lo real, nos procura una conexión de equilibrio con la situación ontológica y registra y garantiza nuestra relación con ella.

Lo real se manifiesta en una relación normal con nuestra vida afectiva, la cual si se desajusta, sobrevienen los sentimientos de angustia e irrealidad. Por ello en las posiciones extremas y típicamente existencialistas, el sentimiento tiene un valor regulador y en cierto modo proyectivo de la existencia en cuanto se anticipa a ella y permite su posibilidad. También acontece que, puesto que en gran medida los existencialistas consideran que la subjetividad es el fondo ontológico de la existencia, delinean y describen no pocos el sustrato existencial a base del sentimiento. El sentimiento profundo de nosotros mismos es, según Jaspers, como el tejido sobre el cual destacan las ondulaciones existenciales, las cuales tocan en sus momentos de tensión y de profundización dicho fondo del que en cierto modo reciben su fuerza. Pero es la libertad la que según este autor sostiene en cierto modo el ser sin salir de la subjetividad. La elección como fundamento mismo de la existencia se lleva sobre nosotros mismos. La existencia misma es así como sentida y experimentada desde nosotros mismos, afirmación que con otras raíces ideológicas no fué extraña a Malebranche. Y si la libertad es dentro de este pensamiento el hontanar y el fundamento de la existencia, sentimos su experiencia profunda al ejercitarla. La vivimos por dentro pero también experimentamos junto a su afirmación y su ejercicio, su límite, lo que ella no es. Al hilo de un sentimiento profundo se destaca lo existencial de la libertad y aquello que ella no es. Este sentir el ser y el no ser, la libertad desde dentro, está enlazado en Jaspers con los sentimientos del fracaso y de la culpabilidad, de acentuación fuertemente moral.

Kierkegaard a su vez opina que el hombre se debate en la incertidumbre permanente del sentimiento del bien y del mal. Bien y mal para él no pueden ser objetivamente fijados.

De ahí un sentimiento moral de permanente incertidumbre. Sentimos que estamos agobiados permanentemente por el drama del bien y del mal que gravita sobre nuestra conciencia y que difícilmente los podemos separar por la sencilla razón de que previamente no los podemos discernir.

La temática de Soren Kierkegaard sobre el fondo de la subjetividad como atravesado de sentimientos axiológicamente contrapuestos revive como un programa en los restantes existencialistas. El sentimiento del pecado y de la culpa es, según el danés, un sentimiento originario y radical fundante en cierto modo de la propia individualidad que sólo existe auténticamente en cuanto se recorta frente a Dios con la impresión y confesión de su propia culpabilidad. Llegar a ser individual es confesarse culpable ante Dios, sentirse separado, es decir, individualizado frente a El por la distancia que supone la culpa. Este sentimiento originario de la culpa resella el ser del hom-

bre con el cuño de la individualidad. Pero muy pronto el sentimiento de la culpa originaria y fundamentante que en Kierkegaard tiene un valor ético-religioso queda levantado al valor de una categoría ontológica determinativa del ser del hombre. La culpa así adviene algo que pertenece al campo ontológico como constitutivo entitativo del ser del hombre. Cuando Heidegger hace de la culpa, que para Kierkegaard tiene aún un valor ético-religioso, una categoría determinativa del *Dasein* en su constitución ontológica, no por ello deja de inspirarse en su repertorio temático de la filosofía del pensador danés.

El sentimiento de angustia con su fuerte impregnación ético-religiosa atraviesa también esta situación originaria en que el hombre se encuentra caído. Este sentimiento es siempre concomitante, para Kierkegaard, de la existencia caída y nos revela la situación de culpabilidad.

De otro lado, el sentimiento de la angustia está en el vértice en que se corta el tiempo y la eternidad y pertenece a su experiencia.

Hay varios capítulos por los que nos invade el sentimiento radical de la angustia originaria, entre otros, el hecho de arrastrar sobre nuestra existencia, una gran carga de no ser: de ser proclives a la nada. Esta situación pesa también sobre la libertad que gravita frecuentemente hacia la negatividad. Los sentimientos gobiernan, según el danés, los estadios de la vida y es imposible llegar al estadio moral y sobre todo al religioso sin sentir la culpa originaria y reconocerse pecador ante Dios. Sólo en este momento recobra el hombre su verdadero ser. La auténtica existencia es la del hombre que se reconoce culpable ante Dios. En este estar ante Dios como lo que verdaderamente se es, el hombre alcanza su individualidad y personalidad.

También Sartre confiere una existencia primaria a los sentimientos que alimentan todo despliegue humano, incluso el de las acciones, constituyendo el núcleo más íntimo del ser. El ser humano está en un hacerse haciéndose. Pero son los sentimientos los que alimentan el haciéndose y el hacerse de la acción. Ahora bien, si la acción según Sartre pone por sí misma y crea los valores morales, es el sentimiento en el fondo el que la nutre.

Los existencialistas, al hacer del sentimiento como el constitutivo de la subjetividad, en que consiste el existente humano, llevan la decisión libre que determina el hacerse humano hacia una raíz sentimental.

Nada más inexacto que esta especie de sustantivización del sentimiento y de la libertad. La libertad en estas posiciones no dimana del ser sino que lo funda. Pero, si ahondamos más el problema, veremos que de ordinario la libertad misma remite a los sentimientos originarios y fundamentales, que no suelen ser descritos por los existencialistas de una forma aséptica e indiferente, sino con una gran carga de acento moral. Ahora bien; ¿cómo puede explicarse lógicamente esta especie de autonomía de los sentimientos? Y no precisamente una autonomía legal o si se quiere ética sino precisamente

ontológica. ¿Qué sentido puede tener un sentimiento originario que arranca de sí mismo y se sostiene en sí mismo? Es preciso confesar que el problema de los sentimientos originarios y fundamentales, o mejor fundamentantes, con su acentuada tonalidad ética cuelga en el vacío y manifiesta un *contradictio in adjecto*.

Ahora bien, cuando nos preguntamos por si el sentimiento puede tener un carácter originariamente revelador de lo ético, es preciso tener presente aquella nota característica que constituye a los sentimientos su subjetividad. Cuando Tetens, discípulo de Leibniz, nos dió por vez primera la división de los fenómenos psíquicos en conocimientos, tendencias y sentimientos, es indudable que se inspiró para éstos en el carácter sordo y confuso con que Leibniz describe la naturaleza de ciertas mónadas inferiores a la consciente. La vaga subjetividad, oscuridad y resonancia difusiva es nota del sentimiento.

Es indudable que en nuestras aperturas básicas al ser de las cosas para el despliegue de la existencia no sólo cabe inventar las formas del sentimiento. También existen las formas primarias del sentido, agrado o desagrado de lo que percibimos. Pero no podrá afirmarse que el sentido, agrado o desagrado, se realicen independientemente y sin relación o alguna percepción cognoscitiva. El agrado o desagrado es un posible correlato sentimental de algo que se nos presenta. Pero sin una presencia que acuse la noticia de algo, si bien sea oscura, es difícil explicar los sentimientos de lo agradable y desagradable.

Y no serían tampoco de esta índole tan rudimentaria los sentimientos morales, caso de producirse en los estratos radicales y primigenios de la subjetividad como fenómenos originarios. Por otra parte los sentimientos morales son apuntativos de algo que tiene un carácter específico determinado. Y se ha llegado a afirmar que lo característico del sentimiento es la carencia de esencial intencionalidad material. El sentimiento, se ha dicho, es lo que es vivido, es más bien poseído por algo y está como lleno por algo. Y si existe a veces la intencionalidad material, diríamos objetiva, en algunos casos, ello no significa que sea consustancial con el sentimiento el hecho de la intencionalidad en el sentido indicado. Algunos filósofos, no obstante, confieren al sentimiento cierta intencionalidad. Max Scheler insinúa el sentido en que habría que negar intencionalidad a los sentimientos. Distingue efectivamente Scheler en su *Ética* una percepción sentimental o sentir que él contradistingue de los sentimientos en cuanto estados. Atribuye a la primera dimensión del sentimiento función gnoseológica o al menos captativa de la realidad. El sentimiento de suyo es ciego para la intencionalidad.

Ello quiere decir que el sentimiento nunca tiene por sí intencionalidad.

Pero ello no es óbice para que Scheler establezca la existencia de "un percibir sentimental" con dirección objetiva. Este percibir sentimental ya no es, según él, estado sentimental sino acto y por tanto revelador y apuntativo

del objeto. De otro lado, como es conocido, admite una tercera clase de expresión sentimental, ya muy distante de las que aquí nos ocupan: la intuición emocional para la captación de valores. Y ésta, por su mismo enunciado, está claro que es algo de naturaleza intencional. Pero el "percibir sentimental" que es el que ahora aquí hace problema, también según él es manifestativo en cierto modo. Un sentimiento que acompaña a situaciones y objetos exteriores o a vivencias de cambio en el organismo puede luego tener el valor de símbolo o registro. Puede convertirse en un signo revelador ⁽⁸⁾. Vivimos pues en dar en una situación manifestativa indirecta del sentimiento.

Por lo que hace al propósito de este estudio, tampoco esta solución haría consistir los sentimientos en datos intencionales originarios. Su valor de símbolos y de signo no sería primigenio sino indirecto. Por ello no se podría hacer cabalgar sobre los mismos la primacía de la aparición de lo ético.

Vemos pues que Max Scheler modifica no poco la posición de Brentano, de la que recibe a pesar de ello los principales estímulos.

Al distinguir Brentano los fenómenos psíquicos de los físicos, caracteriza a aquellos por la nota de intencionalidad de la que carecen éstos.

Pero la intencionalidad puede ser más o menos directa en los fenómenos psíquicos. Entre estos los hay que son puras representaciones, los hay que son estructuras complejas basadas en representaciones. Ahora bien, siendo el carácter pregnante y como si dijéramos especificativo de los fenómenos psíquicos su intencionalidad, es natural que el modo de intencionalidad respectiva de los mismos nos sirva también de característica para su diferenciación. Según como por su intencionalidad los fenómenos psíquicos apuntan a sus objetos, cabe diferenciarlos. Con este criterio establece Brentano tres clases de fenómenos fundamentales. las representaciones, los juicios y los fenómenos de amor y odio.

Pero lo notable del caso es que todo fenómeno psíquico o se reduce a la representación o necesariamente se basa en ella. La representación es el fenómeno psíquico simple o irreductible, los demás fenómenos como el juicio y los fenómenos de amor y de odio, suponen en su base el núcleo cognicional de la representación.

Por ello la autonomía y especificidad de las diferentes clases de fenómenos no invalida su núcleo de inteligibilidad. Desde este punto de vista es preciso entender la intencionalidad que Brentano atribuye a todos los fenómenos psíquicos. El sentimiento está así acondicionado por la representación. Si amamos, amamos algo; si sufrimos, sufrimos por algo. Pero además los fenómenos de sentimiento según Brentano no sólo se apoyan sobre la intencionali-

(8) MAX SCHELER, *Ética*, p. 28, t. II, Madrid. (Traducción).

dad de la representación, sino también sobre la del juicio, pero agregan su propia referencia objetiva. Los sentimientos o fenómenos de amor y odio sostenidos sobre las intencionalidades del representar y del juzgar aportan a su vez una nueva referencia intencional estimativa, la del amor y el odio, la de la adhesión y la repulsa.

No caben los fenómenos psíquicos del amor y del odio, sin juicios precedentes en que se apoyen. Pero ello no quiere decir que los fenómenos de amor y odio no aporten su tipo característico de intencionalidad específica.

Así como sobre el primer grado de referencia intencional y fundamental, que es el de las representaciones, se apoya el segundo de los juicios, así también sobre éste se apoya el más complejo grado de referencia intencional que son los fenómenos de amor y odio. Estos fenómenos se caracterizan por la estimación o la repulsa, por el querer o rechazar, por el amor y el odio.

Del mismo modo cabría establecer que así como no se da un enjuiciar sin una base primera representativa, sobre la cual es llevada la intencionalidad del enjuiciar, así en el fenómeno del amor hay una nueva expresión sostenida sobre el enjuiciar. La referencia intencional que el amor comporta es irrealizable sin el enjuiciar, pero sobreañade un moverse hacia algo para valorarlo.

Y en este vértice, Brentano reúne los fenómenos del sentimiento a los de la voluntad, fiel a las directrices de la escolástica y manteniendo la diferenciación respectiva de las representaciones y de los juicios como diferentes clases de fenómenos psíquicos. En los fenómenos del sentimiento y de la voluntad se da el mismo tipo de referencia intencional lo cual muestra su homogeneidad. Los escolásticos, a este respecto, veían en los sentimientos una especie de sentimientos difusos. Lo grato y lo ingrato como líneas sentimentales básicas a las que se reducen todos los sentimientos, son referencias intencionales de fenómenos de amor y odio.

Tenemos pues ya en Brentano delineada una solución de fundamento para averiguar luego cual haya de ser la conexión entre el sentimiento y lo ético. Aun cuando el sentimiento haya de poseer una referencia específica a lo ético, ésta no es fundamentante de todas las demás, como pretenden, según sus principios respectivos, los sentimentalistas de un lado y los existencialistas de otro.

Más valiosa y significativa y además más acertada es la postura de los escolásticos en este punto.

El problema de los sentimientos morales no puede dilucidarse sino se determina previamente la naturaleza misma del sentimiento. El sentimiento es por su naturaleza algo muy complejo cuya tonalidad y colorido pueden revestir muchos matices. Pero lo que los escolásticos viejos no parecen admitir es que los sentimientos constituyan un grupo aparte de fenó-

menos psíquicos. Más bien son tendencias diluidas y difusas cuya tensión es más afectiva y subjetiva que bien polarizada y lanzada hacia su término.

Ahora bien, el sentimiento desde este punto de vista se planifica en dos zonas, la sensitiva y la intelectual. De ahí que sus motivaciones, apoyos y objetivos, hayan de ser distintos. La manera como haya de juzgarse de los sentimientos morales depende por consiguiente de esta doble dimensión posible de los sentimientos; los de la zona sensitiva y los de la zona intelectual. En entrambos planos los sentimientos fundamentales son los del amor y de la aversión, determinados respectivamente por el bien y por el mal.

Para juzgar, por consiguiente, de la radicalidad de los sentimientos morales habrá que apreciar cuál es la hondura y brote primero del amor del bien. El sentimiento y el amor del bien obedece a una tendencia natural. Mejor dicho, polariza todo el ámbito de tendencias en anchura y profundidad, en extensión e intensión.

El bien aparece como acordado en toda su línea de amplitud con las exigencias innatas de la naturaleza humana y con el sentimiento de la honestidad moral.

Se trata de una situación de connaturalidad que está como en la raíz de las tendencias humanas todas, nutriéndolas y señalando su dirección general. Todas las otras tendencias y sentimientos caen dentro de su marco.

La tendencia fundamental al bien que caracteriza a la voluntad, señala un ámbito máximo muy general e indeterminado en el que cabe pensar que se sitúan los sentimientos, incluso los morales, por primigenios que se les considere.

La voluntad, tanto como tendencia hacia el bien, tanto como afectividad y amor del mismo, está determinada en su raíz fundamental "ut natura", es decir, conforme a su constitución ontológica. Por ser naturaleza, está en este punto de su constitución esencial y radical, determinada "ad unum".

Y si bien en el campo de sus determinaciones y decisiones particulares se autodetermina, siempre lo hace desde un eje en que está radicada de una forma inmóvil en el bien. De esta suerte, el movimiento libre de la voluntad se cimenta en su inmóvil esencialidad de tener su querer en el bien. Este su querer es su ser, es decir, la forma general de su apetibilidad que es "simul natura" con ella misma. El movimiento fundamental del amor, del bien y de la repulsa de lo que no es el bien, o sea el mal, nos da como las coordenadas para todos los fenómenos de amor y odio a los que se reducen en suma los sentimientos. Sólo en este vértice de fundamentación cabe hablar de un sentimiento original moral concomitante de la prosecución primera del bien y como amor del bien y repulsa del mal.

En el resto del ámbito de los sentimientos más particulares, la situación cambia no poco. El sentimiento no conoce directamente realidad alguna y

por una vía que no sea la intelectual o racional. Sin embargo de ello, en el orden significativo, el sentimiento, como han visto los escolásticos, tiene un valor de signo de ciertas situaciones anímicas en virtud de la asociación. Es muy hacedero que sentimientos que se formaron debido a determinados núcleos intelectivos, sirvan luego, excitados o revividos de cualquier forma, para señalar aquellos complejos. De esta suerte se nos ofrece en este señalamiento de la manera de poder entender el valor de los sentimientos como signos una amplia perspectiva para el estudio, en nuestro caso, de los sentimientos morales que esperamos en otra ocasión llegar a acometer.

JOSE IGNACIO DE ALCORTA

Catedrático de la Universidad de Barcelona

SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ACTUAL EN ALEMANIA

Casi no se necesita destacar más que la antropología filosófica se encuentra bien en el centro, en la filosofía de la actualidad alemana. Se trata de avanzar desde las más variadas direcciones filosóficas hacia una imagen válida del hombre. Queremos mostrar aquí en base de varias publicaciones nuevas, algunas de estas direcciones más importantes según sus tendencias fundamentales.

Una buena contribución para la interpretación filosófica del hombre, ha presentado Josef Pieper en un estudio para la antropología de la Alta Edad Media ⁽¹⁾. Pieper parte del principio, especialmente medieval, de la "verdad de las cosas". En la frase: todo lo existente es verdadero, el pensar occidental ha creído hacer durante casi dos milenios, no solamente una declaración sobre el estado de la realidad total, sino también una declaración sobre la esencia del hombre. Principalmente los grandes maestros de la Alta Edad Media, en los cuales la tradición desde los antiguos pensadores griegos, está viva y se expresa concentradamente, han comprendido aquel principio aparentemente "inconcreto" de la verdad de todo lo real, también como una declaración antropológica, que se refiere al ser del hombre y lo aclara (p. 9). Lo que todas las cosas son verdaderas, puede entenderse, según la interpretación de Pieper, de dos modos: ellas son conocidas y reconocibles; conocidas por el espíritu divino, reconocibles para el hombre. Aquí está expresada, en consecuencia, por un lado, la fuerza creadora del espíritu de Dios, que, conociendo, da vida al orden válido del ser. Y por otro lado, se dice del espíritu humano, que por su ser conoscente se refiere a la generalidad de las cosas existentes, a un orden supratemporal de esencia y de valor. Pues la reconocibilidad de las cosas para el hombre y su inteligibilidad son fundamentadas por la universalidad de su forma esencial y así "la indicación a la totalidad de las cosas como al mundo ordenado hacia el

(1) J. PIEPER: *Wahrheit der Dinge*, Koselverlag, München, 1947 y 1951.

hombre, está latente ya en el concepto de la verdad de las cosas" (p. 95). "De que el hombre —por su espiritualidad y en tanto que sea espiritual— viva dentro de la totalidad de las cosas existentes, de que el espíritu humano como creatura, en este ordenamiento estructurado hacia la realidad total, se encuentre y halle por naturaleza y "ya siempre", y de que esta aptitud esencial del espíritu hacia lo entero, se muestre ya en cualquier conocimiento individual, (porque la luz, por la cual lo individual se hace reconocible espiritualmente, es la misma luz que penetra también al universo), éste es el enunciado antropológico, que se refiere al ser del hombre y que está contenido en la frase: "Omne ens est verum" (p. 95-6).

Esta interpretación tradicional del hombre como incluído en órdenes objetivos generalmente válidos, también es expresada por Hans Pfeil en su trabajo "Problemas fundamentales de la filosofía en el pensamiento de la actualidad" (2). Es cierto que Pfeil trata también problemas generales filosóficos, como por ejemplo, el problema de Dios, el de la verdad y del mal en el mundo, pero nosotros queremos limitarnos aquí a los aspectos antropológicos. El autor que se encuentra por entero en la tradición neo-escolástica, acentúa la formación ordenada escalonadamente de la esencia humana en los cuatro estratos de ser de lo inorgánico, vegetativo, sensitivo y espiritual. Pero éstos no se hallan simplemente uno al lado del otro en el hombre, y no forman una suma, sino un conjunto bien estructurado. A pesar del hecho, de que el hombre tenga participación en cuatro escalones del ser, él no consiste en cuatro, sino en dos partes, espíritu y alma. Como se desprende claramente de la unidad de la autoconsciencia y de la dependencia mutua de las diferentes expresiones de vida, los estratos de vida vegetativa, sensitiva y espiritual se basan en un único principio de vida, a saber, el alma espiritual... (p. 109). Y también ambas partes, espíritu y alma están unidos substancialmente en la totalidad del ser humano. Ahora bien, en esto es decisivo la insertación del hombre en órdenes de esencia y de valor objetivos generalmente válidos y su orientación hacia su creador, hacia Dios. La esencia del hombre no puede comprenderse sin la sobrenaturaleza y su último destino es sobrenatural y del más allá. Desde este punto de vista se opone Pfeil en especial a la interpretación biológica del hombre y a las unilateralidades de otras concepciones antropológicas. Es verdad, que en la valoración de la imagen biológica del hombre, debemos indicar, según él, su origen histórico. Pues fué originado por una doble oposición. Por un lado, "por el rechazo de una interpretación, que atraviesa ampliamente el tiempo moderno, y que puede ser denominada como consciencialista, porque ha interpretado al hombre en su esencia, como mera consciencia y pasa por

(2) *Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1949

alto o niega por completo en el hombre todo lo extraconsciente, lo físico tanto como lo vital e inconsciente-psíquico. Por otro lado, se originó también por el rechazo del materialismo, que considera al hombre sólo como cosa física y su vida como epifenómeno del cuerpo, y que ha fomentado por eso a su manera, un intelectualismo desarraigado y exagerado" (páginas 101-2). Visto históricamente, pueden concederse, así, también ciertos méritos al biologismo. Pero según Pfeil, a estos aspectos justificados, la antropología biologista añade la interpretación equívoca del hombre como mero ser viviente borrando así su diferencia esencial frente al animal. Pero esto no puede admitirse; pues "mientras todas las expresiones de vida animales son de naturaleza no-espiritual, la vida del hombre se eleva al peldaño del espíritu y justamente aquella vida espiritual es la que hace al hombre un ser humano" (p. 103).

Sobre las mismas presuposiciones sistemáticas se basa la antropología de Vincenz Rűfner que investiga en su libro: "El desarrollo de lo psíquico" (3), el aspecto psicológico-genético del hombre. Después de una breve introducción sobre la posición actual de la psicología, trata Rűfner, los diferentes escalones psíquicos: el de la "anima vegetativa", el del alma animal ("anima sensitiva") y el del alma espiritual ("anima rationalis"). Nosotros tenemos aquí especial interés en destacar su elaboración de las diferencias psíquicas entre animal y ser humano. Lo que une al hombre con lo psíquico del animal no es la inteligencia, sino lo que se encuentra en una esfera inferior, en el dominio de la *anima sensitiva*. Los animales no tienen una inteligencia verdadera, son incapaces de llegar a sí mismos, y no tienen, por lo tanto, tampoco ninguna auténtica experiencia del mundo. "Ellos viven en una vinculación de sentimiento con el ambiente, la que es muy fija y que solamente se afloja un poco en las especies superiores de modo que se dejan arrastrar casi por las cosas, que biológicamente significan algo para ellos. Les es imposible un conocimiento en el sentido de sujeto a objeto. En su insuficiente sentimiento de distancia, son poseídos afectivamente por las cosas" (p. 91). Mientras el animal tiene sólo un mundo "amanejo", para el hombre existen objetivamente las cosas. No dirige a él primariamente ningún requerimiento en el sentido biológico, y en caso de que suceda, siempre puede decir "no" a esto. Y justamente por esta su distancia de las cosas, el hombre gana una comprensión del sentido y del orden del ser, haciéndose responsable, con eso, a la vez moralmente. El animal está sometido ciegamente a estos órdenes, el hombre se inserta en ellos consciente y comprensivamente. Este lleva en sí, como algo esencial, la tendencia al cumplimiento de las normas de esencia generales, que quedan determinantes también en las situaciones concretas. Así no ama, por ejemplo, en el prójimo la finitud concreta del ser

(3) *Die Entfaltung des Seelischen*, Bamberger Verlagshaus, Meisenbach, 2a. ed., Bamberg 1949,

individual que se le enfrenta, sino que es conmovido por la dirección de valor que se manifiesta en él hacia un ideal alto y superior. Se hace visible pues, a través de lo real y concreto, la generalidad del valor ideal supratemporal. De esto se desprende la tarea esencial del hombre. Como persona limitada, "está destinado a valerse de lo espiritual, que se le enfrenta de una manera incompleta, de actuar según el sentido supratemporal del ser y de formar así, su ser personal en el encuentro responsable con el eterno contenido del ser. El alma humana, que se desarrolla en el tiempo, encuentra lo eterno, hacia lo que está ordenado según su esencia. La historia formada por el hombre, empero, es el lugar donde se unen tiempo y eternidad" (p. 193).

Sobre un fundamento parecido, pero con un sistema tipológico comprehensivo, ha construido Alois Dempf su antropología ⁽⁴⁾. El presenta el conato de una amplia interpretación filosófica del ser humano. Según él, una imagen total del hombre puede ser ganada únicamente por la unidad de los métodos de la ciencia natural y espiritual. Por lo tanto hay que incluir también los resultados de las correspondientes ciencias particulares. "La tarea filosófica es la de mostrar, cuál es la verdadera unidad del hombre, que es considerada en las diferentes disciplinas según sus distintos aspectos. Pero justamente esta unidad verdadera se ha perdido durante el transcurso del último siglo, entre la elaboración de algunos métodos para el tratamiento más exacto de sus distintas partes; y ésta es la debilidad de nuestro humanismo en la vida personal y social" (p. 5). Las investigaciones de Dempf están basadas en amplios estudios cultural-sociológicos, poniendo así en relación a la antropología con el dominio total de la cultura. Desde un punto de vista crítico-realista, que distingue claramente los componentes esenciales del hombre, pero que los une también a una totalidad teleológica, Dempf trata de llegar a un "humanismo integral". Los aspectos parciales monistas de los "corporistas, naturistas, animistas y espiritistas" (como dice él) tienen que unirse en un todo. Y con eso, Dempf se opone, especialmente, a la moderna disolución del concepto de la substancia. "Como se sabe, medio siglo ha trabajado en la disolución de la substancia hacia la mera actualidad y quería considerar como superado el pensamiento que se sustenta con fundamentos, causas originales, existencias y factores de totalidad, y hasta lo consideró como extravío fatal de todo el pesar occidental y oriental en la Edad de la Metafísica. Pero este pensar por fundamentos y causas originales es un procedimiento característico de todo el sentido de orientación humana, que se basa en el principio de la segunda substancia" (p. 125-6). Relacionado al hombre, este principio expresa que tiene una esencia supratemporal, general, por el cual está insertado en un orden obje-

(4) A. DEMPf: *Theoretische Anthropologie*, Leo Lehnen-Verlag, München, 1950.

tivo. Al lado de la naturaleza espiritual substancial del hombre, está su relación hacia esencialidades objetivas. Y Demf se apoya expresamente aquí, en la filosofía de valor de Scheler, que hizo surgir nuevamente la idea de un cosmos de valores generalmente válidos.

Todos los pensadores tratados hasta ahora, refieren al hombre a un orden de esencia fijo supratemporal. Pero éste no debe ser confundido con las legalidades abstractas del racionalismo, que ha perdido la plenitud de la concepción esencial del hombre. Contra esta racionalidad esquemático-entumecida se opone Philipp Lersch en su libro: "El hombre en la actualidad" (5). Según Lersch, bajo el influjo unilateral del racionalismo, el hombre actual corrió el peligro del empobrecimiento y atrofiamiento de su alma. "Aparatos, técnica, mecanización, organización, división del trabajo y centralización son los hechos de la vida moderna, en los que se especifica el proceso total de la racionalización y los que se condicionan e interpretan mutuamente. Ellos son factores exteriores que determinan la existencia del hombre moderno, obligándolo a someterse a sus leyes. Ahora bien, puede evitarse, que la racionalización creada por el hombre mismo, ejerza un efecto retroactivo sobre él, transformando de un modo decisivo su vida psíquica, la vivencia del mundo y su existencia" (p. 25). El hombre moderno se halla bajo el predominio del pensar abstracto racional, que no es capaz de concebir los contenidos sensual-intuitivos de la realidad, perdiendo por lo tanto lo cualitativamente, único insustituible e indecible de las cosas. "De este modo, la enfrentación de imagen y concepto, pone de manifiesto claramente la relación interior, en la cual se halla el hombre frente a la concepción racionalista del mundo" (p. 31). Cada imagen tiene un rostro, un semblante, en el cual y por el cual vive; pues solamente lo vivo tiene rostro. En cambio lo que se capta en conceptos y se deletrea en conceptos, carece de semblante; el concepto no tiene rostro, sino solamente el contorno de una cosa, de un objeto, de un hecho. La imagen es una totalidad completa en sí, que es significativa por sí misma, es un ser esencial, la cual nos aborda y llama. Si queremos salvarnos pues de las consecuencias negativas de la actitud racionalista, tenemos que retornar a un pensar imaginativo. Tenemos que reactivar las fuerzas del ánimo, del espíritu, de la conciencia, para volver a encontrar la verdadera humanidad.

Partiendo de estas presunciones proyecta Lersch en otra publicación (6) una interpretación psicológico-antropológica de la índole de los sexos. Aquí se muestra también, que Lersch no se funda de ninguna manera en un extremo irracionalismo, pues presenta la polaridad de los sexos, por ejemplo, bajo el aspecto de la oposición del mundo de lo intuitivo-individual

(5) PH. LERSCH, *Der Mensch in der gegenwart*, Verlag Erasmus, München, 1947.

(6) PH. LERSCH: *Vom Wesen der Geschlechter*, Ernst Reinhardt Verlag, München, Basel 1950, 2a. Edición.

y de lo conceptual-general. El hombre masculino es el representante del último. El es el exponente del pensar conceptual en la sujeción y en la toma de posesión del mundo como en el hacerlo disponible. El pensar masculino es en su formación de conceptos y en sus explicaciones, medio y herramienta para poder captar al mundo, de tratarlo y de poder disponer de él mediante cálculo, ordenamiento y planificación. En cambio la mujer tiene una relación mucho menos inmediata y original a lo teórico. Ella justamente no busca lo general en los fenómenos, sino que los capta en su individualidad intuitiva y unicidad concreta. El mismo antagonismo entre hombre y mujer se deja captar también en los conceptos de mundo abierto y cerrado. A la apertura del horizonte de vida masculino, corresponde el avance siempre nuevo hacia el dominio técnico y organizador del mundo y su elaboración en pensamientos, y le corresponde invención y descubrimiento, vida aventurera y espíritu emprendedor. En cambio el mundo cerrado femenino se expresa en la conservación del ambiente de vida, de la aseguración de un milieu de existencia, su perfeccionamiento por solicitud cuidadora y de su penetración psíquica con el calor del sentimiento. También la polaridad del mundo objetivo y personal puede contribuir a la aclaración de la oposición de los sexos. "La relación original de la mujer con todo lo vivo, su papel como conservadora de la vida trae consigo, que ella entienda ya de antemano todo lo que entra en el círculo de su conciencia, en lo posible como fenómeno de vida y de lo viviente, mientras que el hombre trata de objetivar lo dado" (p. 68). El pensar conceptual cosifica; él pone entre paréntesis aquellas cualidades de los fenómenos que, como esencialidades vivientes, abordan en los actos del sentimiento la esfera íntima de la propia vida. De esto resulta, que la mujer vive más en un mundo personal-emocional, mientras que el hombre objetiva y racionaliza su alrededor. Pero de todo esto se sigue, que los sexos también en el dominio psíquico-espiritual se corresponden complementariamente formando así, una viva unidad polar. "Pero, ya que la totalidad del ser humano se desarrolla en la diferenciación, oposición y tensión de los sexos, también cada antropología, como doctrina del hombre, tiene que permanecer unilateral si no tiene debidamente en cuenta esta duplicidad" (p. 125).

Mientras que en las antropologías que se apoyaron en la filosofía tradicional, el hombre estaba comprendido especialmente en su relación hacia órdenes objetivos y mientras Lersch lo había puesto en primer plano en sus aspectos irracionales y sexo-polares, lo considera Helmut Plessner en la colección de estudios ⁽⁷⁾, que tenemos aquí presente, particularmente, como ser histórico-actuante. La antropología naturalista falla, justamente,

(7) H. PLESSNER: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. (Estudios y Conferencias Seleccionadas), Francke Verlag, Bern 1953.

frente a este hecho decisivo, la historicidad del hombre| “Hay que comprender pues, al hombre no sólo como un descubridor que está equipado, por raza y nacionalidad específica, disposiciones, etc., con “oculares” u órganos del sentido en cada caso diferentes, que capta las correspondientes realidades transsubjetivas, mientras que las no correspondientes son eliminadas —esto es precisamente una suposición justa para el animal, pero no para el hombre—; debemos comprenderlo como creador, que ciertamente está ligado a sus propias creaturas, sometiéndose a ellas; sólo así abrimos... el camino hacia la doctrina esencial universal del hombre o la antropología filosófica” (p. 250-1). El interrogante referente al hombre no puede hacerse en vista de un supuesto orden fijo, tenga éste un carácter escencialista o naturalista, porque tal orden no es compatible con el ser histórico del mismo. Plessner se apoya aquí ampliamente en presuposiciones de Dilthey. El hombre no es ninguna substancia claramente determinada, sino que debe captarse como insondable, como interrogante abierto. Por esta definición se rechaza cualquier fijación teórica, que quiera someter al hombre a principios supratemporales. Y justamente por esta indeterminación, el hombre está llamado a una creación viva. Así recién se hace consciente de su propia fuerza formadora, y comprende, que no solamente está determinado por la historia, sino que ejerce también un efecto retroactivo sobre la misma. El hombre debe comprenderse esencialmente desde su actuar creador. El vive únicamente en el sentido auténtico, mientras que lleva su vida, mientras forma su esencia, mientras que se hace recién lo que es. Ahora bien, es importante observar, que este actuar puede captarse suficientemente sólo en la unidad del aspecto fisiológico y psicológico-espiritual. Cada aislación unilateral conduce a interpretaciones falsas. Solamente como ser actuante en la unidad de cuerpo, alma y espíritu, el hombre es visto acertadamente.

También Theodor Litt interpreta al ser humano, en su libro “Hombre y mundo” (8), desde su aspecto creador-actuante. Pero acentúa esencialmente más sus aspectos espirituales. Se apoya en esto, ampliamente en presuposiciones hegelianas. Para él, el planteo idealista no es sólo una de las posibilidades para una teoría filosófica del hombre, sino que debe ser consumido por cada antropología, que no se conforma con aspectos superficiales o fragmentarios. Y este planteo se realiza esencialmente como dialéctico. Pues hombre y mundo están referidos uno al otro dialécticamente. Litt se opone a la concepción, de que la naturaleza no sea otra cosa que una materia informe, que espera recibir una forma impregnada por el hombre. Es completamente falso querer separar así hombre y mundo, de modo que se enfrenten como forma y materia. Originariamente el mundo no estaba dado al hombre en la relación sujeto-objeto, sino como entretenimiento.

(8) THEODOR LITT: *Mensch und Welt*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1948.

miento y correspondencia mutua; y todo el desarrollo del hombre consiste en que esta relación original se estructure y enriquezca, siendo la división en sujeto y objeto el resultado tardío de una elaboración artificial de este contenido dado al principio. Primeramente tenemos la unidad dialéctica de yo y mundo; recién más tarde comienza el proceso de abstracción, que separa a los dos. En realidad existe una relación recíproca entre ambos, en virtud de la cual el mundo no depende menos del hombre, que éste de aquél. Por lo tanto, para Litt no hay ninguna ruptura radical entre un mundo de la naturaleza que existe independiente e indiferente al hombre y entre un mundo de la cultura que está creado por él, dependiente por eso de él; sino que ambos están vinculados de igual manera en unidad integral con el hombre. Hombre y mundo se postulan uno al otro mutuamente. Así como el hombre no puede ser hombre en el sentido total sin el mundo, así de igual modo el mundo, para ser totalmente él mismo, depende del acto liberador del hombre. Un caso especial de la relación de hombre y mundo es la referencia del individuo a las estructuras generales del espíritu objetivo. El sujeto experimenta la cultura que lo encierra como un conjunto fijo de órdenes y formaciones, que se le enfrentan con la autonomía de una realidad basada en sí mismo, formándolo de una manera determinada. Visto desde el individuo, este mundo cultural es algo dado objetivamente que parece ser independiente de su voluntad. Pero si se lo considera en relación con el todo de la comunidad, de la cual se origina, entonces se observa otra vez su dependencia mutua. La relación que existe entre lo singular y el todo no puede comprenderse como dependencia unilateral. El espíritu objetivo lleva al individuo, pero él quiere ser llevado también.

Con esto llegamos al final de nuestra visión general. La antropología filosófica actual trata al hombre desde los más diferentes aspectos. Será la tarea permanente del futuro, el unir estos aspectos a una imagen unitaria.

Profesor Dr. WALTHER BRÜNING
Universidad de Córdoba, Argentina

NOTAS Y COMENTARIOS

LA DISTINCION CAYETANISTA ENTRE ABSTRACTIO FORMALIS Y ABSTRACTIO TOTALIS

Resulta, en cierto modo, desconcertante el espectáculo de las discordancias, e incluso contradicciones, que, en cuestión tan importante y minuciosamente estudiada como la doctrina tomista de la abstracción, ofrecen los comentarios y las conclusiones de los más destacados intérpretes contemporáneos del tomismo.

La famosa distinción cayetanista entre *abstractio formalis* y *abstractio totalis* es tal vez, en cuanto a su interpretación actual, el mejor exponente del grado que alcanzan las discrepancias que acabamos de aludir.

Así por ejemplo, Fabro, en su serio e interesante estudio sobre la noción metafísica de participación en Sto. Tomás, coloca a la abstracción formal en la dimensión real del universal metafísico suareciano, y a la total en el plano restringidamente lógico del universal dialéctico. A su vez Blanché, en una incompleta exégesis de la cuestión 5, art. 3. del juvenil comentario tomista al *De Trinitate* de Boecio, identifica la distinción de Cayetano con la *abstractio formae* y *abstractio totius*, de las que habla el Angélico en el citado artículo. Moenen, el conocido lógico y cosmólogo, pretendiendo depurar conceptos, en un artículo publicado en "Gregorianum" en 1948, sólo considera "formales" a las abstracciones matemática y metafísica, y estima que no debe ser tenida por formal la abstracción física, que, dice, es tan sólo universalizante. Thiel, que identifica las abstracciones formal y total respectivamente con las *abstractio formae a materia* y la *abstractio universalis a particulari* de otros textos tomistas, considera también a la primera como propia de las Matemáticas, y a la segunda como propia de la Física y sólo analógicamente aplicable a las demás ciencias. Horgan (en la *Revue Neo Scholastique de Philosophie*, 1939) tras criticar la interpretación de Cayetano, abunda en la opinión anterior que identifica las abstracciones total y física y formal y matemática. Y entre los de habla castellana, mientras en P. Barbado atribuyó la abstracción formal al entendimiento agente y la total al posible, el P. Ramírez, en cierto trabajo que puede ser estimado sin hipérbole como uno de los mejores que se han llevado a cabo sobre la abstracción, coloca a la abstracción total en el plano de la simple aprehensión, y atribuye la formal a la segunda operación del entendimiento y sólo imperfecta y negativamente a la aprehensión. Etc.

El presente trabajo, que no es más que un eslabón para el estudio

histórico-sistemático del abstraccionismo tomista, se limita a examinar directamente la distinción del Cardenal del Vio, calibrando lo que supone como positivo desarrollo de la doctrina del Aquinate.

La labor del insigne comentador de Sto. Tomás, en lo que se refiere a la abstracción, se reduce en líneas generales a exponer la doctrina del Doctor Angélico con fidelidad. Sin embargo en alguna cuestión determinada la sistematización o interpretación que ofrece significan un avance positivo, aunque siempre en la más rigurosa línea del pensamiento ortodoxo tomista.

Puede ser omitida la exposición sistemática del pensamiento del ilustre Cardenal sobre la abstracción, por la razón ya señalada de que coincide plenamente con la del Aquinate, y sólo examinaremos aquellos puntos en los que la aportación de Tomás de Vio perfecciona la doctrina del Angélico.

Así por ejemplo puede consignarse —en lo que se refiere a la abstracción iluminativa del entendimiento agente— la distinción cayetanista entre iluminación formal y objetiva, que ya quedará acumulada al arsenal de distinciones escolástico: iluminación formal es aquella en que la luz inhiere en el sujeto iluminado, como la luz física en el aire; iluminación objetiva es la que sencillamente hace aparecer como objeto al sujeto iluminado, como la luz física ilumina objetivamente los colores en los objetos coloreados que la reciben. Para nuestro autor la iluminación que los fantasmas reciben del entendimiento agente es puramente objetiva (1).

La más importante aportación del Cardenal Cayetano a la doctrina tomista de la abstracción no pertenece empero al plano psicológico, consiste en la conocida distinción entre las abstracciones formal y total establecida en el Proemio del Comentario al opúsculo tomista *De Ente et essentia*, que, aun apuntada por Sto. Tomás, puede considerarse fruto propio de la investigación del comentarista. He aquí el texto:

“Nótese que, según se da una doble composición, a saber, de la forma con la materia y del todo con las partes, también se lleva a cabo por el entendimiento una doble abstracción, a saber, aquella por la que la forma se abstrae de la materia, y aquella otra por la que el todo universal se abstrae de las partes subjetivas. Según la primera la cantidad se abstrae de la materia sensible, por la segunda animal se abstrae de buey y de león. A la primera la llamo abstracción formal y a la segunda abstracción total, pues lo que se abstrae por la primera abstracción es como la forma de aquello de lo que se abstrae, y lo que se abstrae por la segunda abstracción es como el todo universal respecto de aquello de lo cual se abstrae.

“Difieren estas dos abstracciones en cuatro puntos.

I “En primer lugar porque en la abstracción formal se tienen conceptos completos de aquello que se abstrae y de aquello de lo que se abstrae, es decir, de lo formal y de lo material: así el concepto de lo uno no incluye el concepto de lo otro, línea en cuanto línea tiene definición completa sin incluir materia sensible, y a la inversa la materia sensible de la línea tiene sí

(1) Sobre el aspecto psicológico de la abstracción en Cayetano es interesante el artículo del P. Congar en la Rev. Thomiste, 1943: “Le rôle des images dans l'abstraction intellectuelle selon Cajetan”.

definición completa sin que intervenga en ella la línea como línea. En la abstracción total ambos extremos no tienen con independencia conceptos completos, pues cada uno de ellos no incluye al otro, sino sólo uno de ellos, a saber, el que se abstrae. Así cuando abstraigo animal de hombre, no proceden con reciprocidad ambos conceptos, pues sólo el concepto de animal no incluye al concepto de hombre, ya que hombre no puede entenderse sin entender animal. El fundamento de esta diferencia es que esta última abstracción se hace por consideración de algo que pertenece a la razón de lo inferior, y por remoción, es decir, por no consideración de algo, que también pertenece a la razón del inferior en cuestión, así se abstrae animal de hombre porque el entendimiento considera en hombre animal y no racional, perteneciendo ambos a la razón de hombre. Sin embargo la abstracción formal no se hace por consideración de algo que pertenezca a la razón de la materia y por no consideración de algo que también pertenezca a dicha razón, sino que se hace por separación de aquello que pertenece a la razón formal y de aquello otro que pertenece a la razón material, y a la inversa, como se ve en el ejemplo dado.

II "Difieren en segundo lugar porque en la abstracción formal se origina, en aquello que se abstrae, actualidad, distinción e inteligibilidad. En la abstracción total por el contrario se origina, en aquello que se abstrae, confusión de potencialidad y menor inteligibilidad.

III "En tercer lugar difieren porque en la abstracción formal cuanto más abstracto es algo, tanto más cognoscible es naturalmente. En la abstracción total cuanto más abstracto es algo, más cognoscible es para nosotros. El fundamento de esta diferencia es que la abstracción formal se hace por separación de lo material, potencial, etc. La abstracción total, sin embargo se hace por separación de las actualidades específicas, de las cuales cuanto más abstracto es algo tanto más potencial es, como el género contiene en potencia a sus inferiores, y, cuanto más inteligible como potencia, menos inteligible se hace como acto.

IV "Finalmente difiere en cuarto lugar porque según los diversos modos de abstracción formal se diversifican las ciencias especulativas, como se dice en el libro VI de la Metafísica. La abstracción total por el contrario es común a todas las ciencias. Por lo cual las realidades metafísicas como tales no se comparan a las naturales como el todo universal a las partes subjetivas, sino como la forma a la materia, e igual las realidades matemáticas; puede ser que las realidades metafísicas sean más universales que las otras, y puedan compararse a ellas como a partes subjetivas, por aquello de que una misma cosa puede a ambas abstracciones convenir; sin embargo en tanto que se someten a la consideración metafísica no son universales sino formas respecto de las cosas naturales, y las naturales materia con respecto a ellas, y ya se ha hablado bastante de esto.

"Queda pues patente de qué modo el ente se obtiene a veces por abstracción formal, es decir, con precisión de las demás razones genéricas y específicas, y por abstracción total cuando se considera como un todo universal incluyendo potencialmente los demás géneros y diferencias". (2).

(2) "Ad horum pleniores intelligentiam nota quod sicut est duplex compositio, scilicet formae cum materia et totius cum partibus, ita duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua formale abstrahitur a materiali, et qua totum universale abstrahitur a partibus subiectivis. Secundum pri-

El texto de Sto. Tomás en el que se apunta la distinción que hace ahora Cayetano es el de la *Summa Theol.*, I, q. 4, a. 3, 0:

“Respondeo dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut *animal ab homine*. Alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

“Inter has duas autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare non remanet id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali non remanet in intellectu *homo*, sed solum *animal*. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim forma circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro, et intellectus circuli, et intellectus aeris”.

Empecemos la interpretación y crítica de la exposición de Tomás de Vio, con la advertencia de que la claridad meridiana de su estilo es más aparente que real, cuando menos en este caso. Véanse por ejemplo los tajantes y definidos términos con que inaugura el texto que ahora nos ocupa:

“Según se da una doble composición, a saber, de la forma con la materia y del todo con las partes”.

Efectivamente, en cualquier objeto del mundo real sensible se puede apreciar, aunque desde puntos de vista muy heterogéneos, la composición metafísica de forma y materia; y ya en el plano físico distinguir el todo de sus partes, a Sócrates de su cabeza, tronco y extremidades; la heterogeneidad de los planos en que se verifican cada una de estas composiciones tan fácilmente equiparadas por Cayetano, aumenta aun más con la comprobación de que no se refiere, en la segunda, a un todo concreto, sino a un todo universal, más concretamente, a un concepto universal, y las partes subjetivas de dicho todo, según se comprueba en el ejemplo propuesto por Cayetano, son también conceptos universales, que sólo en cuanto a un criterio de extensión predicativa pueden considerarse como tales partes del todo universal su-

mam quantitas abstrahitur a materia sensibili, iuxta secundam abstrahitur animal a bove et leone. primam voco abstractionem formalem, secundam voco totalem, eo quia quod abstrahitur prima abstractione est ut forma eius a quo abstrahitur, quod vero abstrahitur secunda abstractione est ut totum universale respectu eius a quo astrahitur.

“Differunt autem hae duae abstractiones quadrupliciter.

“Primo quia in abstractione formali seorsum uterque conceptus completus habetur, eius scilicet quod abstrahitur, et eius a quo abstrahitur, id est, formalis et materialis, ita quod conceptus alter, alterum non includit, linea enim in eo quod linea habet complete suam definitionem non includentem materiam sensibilem, et e converso, materia sensibilis lineae habet complete suam definitionem non includentem aliquid lineae, in eo quod linea, aliter definitiones naturales abstraherent a materia sensibili.

“In abstractione vero totali non remanet seorsum uterque conceptus completus. ita quod alter alterum non includit, sed unus tantum eius, id est, quod abstrahitur. Quando enim abstraho animal ab homine, non procedunt se invicem conceptus hominis et animalis, sed tantum conceptus animalis non includit conceptum hominis, homo enim non est intelligibilis sine animali. Fundamentum huius differentiae est quod ista abstractio fit per considerationem alicuius quod est de ratione inferioris, et per remotionem, id est, per non considerationem alicuius quod est de ratione illiusmet inferioris, abstrahitur enim animal ab homine per hoc quod intellectus considerat in homine animal et non rationale, quorum utrumque est de ratione hominis. Illa autem abstractio non fit per considerationem alicuius quod sit de illius ratione materiae, et per non considerationem alicuius quod sit de illius ratione; sed potius fit per separationem eorum quae sunt de ratione formalis ab his quae sunt de ratione materialis, et e converso, ut exemplum ostendit.

“Secundo differunt quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, dis-

perior, "buey", "león", "pez", "hombre", etc. son consideradas partes subjetivas del todo "animal".

La primera pues de las composiciones de que habla el texto es una composición real, la segunda no es una composición real sino lógica, y no sólo lógica, sino además referente a la extensión de los conceptos que se comparan como el todo y la parte. Se trata pues de composiciones que no deben ser colocadas en el mismo plano, como pudiera incurrirse en la ligereza de interpretar el pensamiento de Cayetano, dejándose llevar por su aparente claridad.

Y continúa nuestro autor: "según se da una doble composición . . . , se da una doble abstracción".

Sin añadir nada más puede comprobarse que, independientemente de los matices que luego dé Cayetano a cada una de las abstracciones que va a caracterizar, debe haber entre ambas una diferencia fundamental, que por cierto no señala el famoso Cardenal. En efecto, si se basa la una en la composición forma-materia, y la otra en la composición [todo universal] - [partes extensivo predicativas] la primera de dichas abstracciones hará referencia al plano real, y la segunda estará colocada en la dimensión lógica de las segundas intenciones.

Obsérvese que en el fragmento del artículo 3 de la cuest. 4 de la I. de la *Summa Theol.* Sto. Tomás no habla de la composición, sino que sencillamente dice: "duplex fit abstractio per intellectum, una quidem secundum quod *universale* abstrahitur a particulari, . . . alia vero secundum quod *forma* abstrahitur a materia".

Sto. Tomás alude al todo y a las partes, pero refiriéndose a algo bien distinto, en un oscuro texto del Comentario al *De Trinitate* de Boecio. Sus palabras son las siguientes:

"Quando ergo hoc per quod constituitur ratio naturae, per quod ipsa natura intelligitur, habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod *natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sit coniuncta coniunctione illa qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animali; . . . sive etiam sit conjuncta per modum quo for-*

tinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitatis confusio e minor intelligibilitas.

"Tertio differunt quia in abstractione formali quanto aliquid est abstractius, tanto est notius naturae. In abstractione vero totali, quanto est abstractius tanto est notius nobis. Fundamentum harum differentiarum est quia abstractio formalis fit per separationem a materialibus, potentialibus et huiusmodi. Abstractio autem totalis fit per separationem a specificis actualitatibus a quibus quanto aliquid est abstractius, tanto est potentialius, cum genus potentiae contineat inferiora, et tanto est minus intelligibile cum actus secundum se fit notior potentiae, sexto Metaph. tex. com. 2.

"Quarto differunt quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur, ut patet sexto Metaph. in principio. Abstractio autem totalis communis est omni scientiae.

Propter quod metaphysica ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad parte subiectivas, sed ut formalia ad materialia; sicut et mathematica; licet enim gradus metaphysicales sint universaliores alios, et comparari possint ad alia ut ad partes subiectivas, eo quod eodem potest utraque abstractio convenire, tamen in quantum stant sub consideratione metaphysicali non sunt universalia respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt eorum materia, et hoc est valde notandum.

"Patet ergo quomodo ens, quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum praecisione ceterarum rationum genericarum et specificarum accipit, et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includens cetera genera et species consideratur".

(Comentarium in De Ente et essentia. Proemium).

ma coniungitur materiae, sicut pars composito, vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso;...

"... Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum, ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem... sive etiam secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione qua pars et totum coniungitur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, ... sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae... Unde... secundum duos modos coniunctionis praedictos... duplex est abstractio, una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum a partibus... Totum etiam non a quibusdam partibus abstrahi potest, sunt enim quidam partes a quibus totius ratio dependet... competit homo quod inveniatur in eo anima rationalis et corpus... sine his partibus homo intelligi non potest, ... sed digitus, pes, manus, et huiusmodi sunt praeter intellectum hominis... unde sine his intelligi potest... Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in definitione totius et ita se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima, et hoc corpus, et hoc os, et huiusmodi" (3).

Sin insistir en la interpretación del texto precedente, de su lectura se comprueba que el todo y las partes de la materia de las que habla el santo doctor no son el todo universal y las partes subjetivas a que Cayetano se refiere.

La composición física todo— [partes de la materia], por la que hombre se compone de "digitus, pes, manus et huiusmodi" está colocada en un plano real muy distinto de la dimensión lógica en la que el género es un todo con respecto a las especies. Incluso aunque, utilizando el criterio no literal, sino proporcional y analógico con que se deben entender muchas de las distinciones tomistas, quisiera incluirse en esa intelección del todo no entendiendo las partes de las que no depende su inteligibilidad, que constituye la *abstractio totius* del juvenil comentario al *De Trinitate*, la separada intelección del género con independencia de la de las especies, lo que resultaría imposible es incluir los ejemplos de la sílaba y las letras, y el de Sócrates, sus pies y manos, etc., utilizados por el Aquinate, en aquel movimiento por el cual según Cayetano "el todo universal se abstrae de las partes subjetivas", y ni siquiera en el descripto por el propio Sto. Tomás en la *Summa Theol.*, I. q. 4. según el cual "universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine".

Situadas pues las dos composiciones en cuestión en el plano real y en el plano lógico respectivamente, de ello se deriva una fundamental divergencia, no explicitada por Tomás de Vio, entre las abstracciones correspondientes. Y en cuanto a las denominaciones que propone de formal y total, señalada la inspiración tomista y la no coincidencia de la abstracción

(3) In De Trinitate Boetii Commentarium. Cuest. 5 a. 3.

Este texto, realmente perturbador de por sí, de hecho ha cumplido una notable función perturbadora al centrarse sobre su estudio, pese a pertenecer a las primeras cronológicamente, y por ende menos maduras, obras del Aquinate, la mayor parte de la interpretación contemporánea de la doctrina tomista de la abstracción. Cfr.: Blanche, "La Théorie de l'abstraction chez S. Thomas d'Aquin" en *Melanges Thomistes*, Kain, 1923. Geiger, "Abstraction et separation d'après Saint Thomas", *Rev. des scien. phil. et theol.* 31, 1947. Maritain, especialmente en "Filosofía de la Naturaleza" y en "Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente", edic. de Buenos Aires 1949, pág. 43. Leroy. "Abstractio y separatio según un texto discutido de Sto. Tomás", Anexo a su estudio sobre "El saber especulativo" incluido en el volumen Jacques Maritain de la *Rev. Thomiste*. Buenos Aires 1950.

del todo de la que habla el Aquinate en el *In De Trinitate* con ésta de su comentador, sólo queda reconocer que ha tenido éxito en la escolástica posterior y ha sido aceptada unánimemente.

En cuanto a las diferencias establecidas entre una y otra abstracción, se aprecia, también bajo la aparente sencillez del razonamiento, un alarde de ingenio para encontrar contrastes homogéneos entre dos abstracciones que se mueven en dimensiones tan distantes.

La primera de las diferencias es la apuntada por Sto. Tomás en la q. 4 de la primera parte de la Summa, aunque Cayetano es más explícito.

En la abstracción de la forma, dice el doctor angélico, permanecen en el entendimiento lo que se abstrae y aquello de lo que se abstrae; en la de lo universal no permanece aquello de lo que se abstrae. En la abstracción formal, dice el Cardenal Cayetano, tienen conceptos completos e independientes lo abstraído y aquello de lo que se abstrae; en la total el concepto de aquello de lo que se abstrae no es independiente del concepto abstraído. El fundamento de esta diferencia, añade, es que en la abstracción total el concepto abstraído se logra, a partir de aquel del que se abstrae, por remoción de otro elemento, que, también como el concepto abstraído, pertenece al concepto del que se abstrae, así "animal" se abstrae de "hombre", no considerando la diferencia "racional"; mientras que en la formal no sucede lo mismo.

El sentido un tanto enigmático de las expresiones de Sto. Tomás queda perfectamente aclarado en pluma de Cayetano, que en este punto nada más y nada menos que da la interpretación exacta, ilustrándola con una explicación. En la abstracción formal el concepto de lo abstraído no incluye el de aquello de lo que se abstrae, por ello es que ambos pueden "manere in intellectu", es decir, que la intelección del uno es independiente de la intelección del otro, no así en la abstracción total, en que los conceptos de ambos extremos están relacionados.

La verdadera razón de la diferencia entre ambas abstracciones es más profunda que la señalada por Tomás de Vio, que en realidad se limita a descubrir sólo un efecto de la heterogeneidad de los planos en que se mueven una y otra. En efecto, según ya se ha puesto de manifiesto líneas arriba, la composición en que se funda la abstracción formal es real, mientras que la total considera una relación lógica, por ello, mientras que entre los términos separados en la abstracción total existen las conexiones lógicas que se dan entre el género y la especie, entre los términos de la formal no tienen por qué darse tales conexiones. "Animal", género, encierra en su extensión a "hombre", especie; "hombre", especie encierra en su comprensión a "animal", género. "Animal" puede entenderse sin entender "hombre", pero "hombre" no puede entenderse sin entender "animal".

"Círculo" no tiene relaciones lógicas con el cobre del que está hecho en la realidad, y del cual se le considera aparte por la abstracción formal. Se puede pues concebir cobre sin concebir círculo y viceversa.

La aparente diafanidad cayetanista se estrella en los ejemplos precisamente por no acertar en la fundamental heterogeneidad entre esta nueva abstracción total y la abstracción formal, que fué descripta y analizada en todos sus grados por el Doctor Angélico.

Por la primera —dice el ilustre Cardenal— "animal abstrahitur a bove et leone"; por la segunda "quantitas abstrahitur a materia sensibili". Y

más adelante, explicando las diferencias entre ambas, añade: en la abstracción formal se tienen conceptos completos de aquello "quod "abstrahitur" y de aquello otro "a quo abstrahitur", el concepto de línea no incluye el de materia sensible y viceversa; en la abstracción total, por el contrario, no permanecen ambos, porque cuando "abstrahitur animal ab homine"... "per non considerationem" de la diferencia "racional"... etc.

En estos ejemplos Cayetano compara entre sí los términos "ad quem" ("quod abstrahitur" en su terminología) y "a quo" (id a quo abstrahitur) de cada una de las dos abstracciones. En la total, siguiendo el ejemplo y la explicación cayetanista, el término "ad quem" es "animal", el término "a quo" "hombre", y aquello de lo que se prescinde en la abstracción la diferencia específica "racional". En la abstracción formal del ejemplo, el término "ad quem" es "línea", el término "a quo" —en su terminología— es la materia sensible, y aquello de lo que se prescinde no aparece por parte alguna; en el ejemplo que utiliza Sto. Tomás no se menciona tampoco aquello de lo que se prescinde en la abstracción total.

Repárese en la curiosa confusión en que se incurre al querer comparar homogéneamente los términos de una y otra abstracción. porque si bien en la total del ejemplo el término inicial es "hombre", el final "animal" y lo prescindido "racional", en el caso de la abstracción formal que propone, "línea" es el término final, pero la materia sensible no es el término inicial, como parece exponer Cayetano, sino aquello de lo que se prescinde en la abstracción. En el ejemplo en cuestión el término "a quo" de la abstracción formal son las líneas reales, en las que forma y materia constituyen un todo.

Comparando respectivamente los términos de una y otra abstracción, la correspondencia sería, no la insinuada por Cayetano, sino esta otra:

ABSTRACCION TOTAL: *Término inicial:* un concepto específico o genérico subordinado, situado en la dimensión lógica (=hombre); *término final:* un concepto genérico o genérico subordinante (= animal); *elemento prescindido:* la diferencia (=racional).

ABSTRACCION FORMAL: *Término inicial:* un objeto real, (=un círculo de cobre, una línea pintada en una pizarra); *término final:* la intelección de algo que se comporta como la forma en dicho objeto real (=círculo, línea); *elemento prescindido:* algo que se comporta como la materia respecto a la forma abstraída en el objeto de que se abstrae (=la materia sensible de la línea y de la moneda).

La segunda diferencia apuntada por Cayetano entre ambas abstracciones consiste en que en la formal, cuanto más abstracto es el término final, más "actualitas, distinctio et intelligibilitas" se origina en él; mientras que en la total, cuanto más abstracto es dicho término "ad quem", más "potentialitatis confusio, et minor intelligibilitas" se origina en él.

La observación es rigurosamente exacta y se patentiza si se tiene en cuenta la heterogeneidad radical de ambas abstracciones. El término final de la formal es la intelección de la forma, y cuanto más depurada de materialidad se encuentra la forma, más limpia de potencialidad, y por ende más distinta y más inteligible. El término final de la abstracción total es lo genérico con respecto a lo específico o a lo genérico subalternado,

y cuanto más abstracto, es decir, más universal, más extenso lógicamente sea, abarcará extensiva y potencialmente más, pero será menor su comprensión lógica, será menos rico en notas conforme vaya prescindiendo de las diferencias, y por ende menos inteligible, menos rico en facetas inteligibles.

La tercera diferencia no es otra que la misma anterior ligeramente retocada. En la abstracción formal, cuanto más abstracto es el término “ad quem” tanto más “notius naturae”; en la total, cuanto más abstracto, más “notius nobis”. La razón es la misma expuesta anteriormente: cuanto más desligada de materialidad, más actual e inteligible de por sí es la forma, mientras que cuanto más extenso lógicamente es un concepto, menos notas comprende y más elemental resulta su intelección.

Finalmente, en cuarto lugar, advierte Cayetano que, mientras que los diversos grados de la abstracción formal especifican las ciencias especulativas, según apuntó Aristóteles y ampliamente desarrolló Santo Tomás, la abstracción total es común a todas las ciencias.

En efecto, la abstracción total pertenece a una dimensión lógica con vigencia en todo el ámbito del pensar humano, mientras que la formal alcanza sucesivamente los diversos grados de entidad —y por consiguiente de inteligibilidad— del mundo real, que constituyen los objetos formales “quo” (o “rationes formales sub quibus”) de las ciencias Física, Matemática y Metafísica, respectivamente.

Perfectamente insiste el Cardenal Cayetano “*metaphysicalia, ut sic, (sicut et mathematicalia) non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subiectivas, sed ut formalia ad materialia*”. “*Licet enim —añade— gradus metaphysicales sint universalioris aliis, et comparari possint ad alia ut ad partes subiectivas, eo quod eadem potest utraque abstractio convenire*”.

Plantea con ello, al mismo tiempo que resuelve positivamente, la cuestión de si un mismo término final puede serlo de las dos abstracciones indistintamente, aunque en cada una de ellas se consideren términos iniciales diferentes. Nuestro autor piensa ahora en el caso del ser del que hablará líneas más adelante.

En efecto, concede, a lo mismo, es decir, a un mismo concepto pueden convenir una y otra abstracción; puede ser un mismo concepto término final de ambas abstracciones, aunque cada uno proceda por diferente ruta.

Así, podría ejemplificarse, “triángulo” puede obtenerse por abstracción formal a partir de un determinado triángulo real, por eliminación de la materia sensible; pero también “triángulo” por abstracción total podría obtenerse como género a partir de los conceptos de “isósceles” o “escaleno”, por eliminación de las diferencias correspondientes. Pero en cuanto considero a “triángulo” como forma abstraída de la materia, no lo considero como universal con respecto a sus inferiores, añadiría el Cardenal Cayetano, que concluye: “Queda pues patente cómo se obtiene a veces por abstracción formal, sin tener en cuenta géneros y especies, y otras por abstracción total, cuando se le considera como un género universal incluyendo potencialmente todos los géneros y especies”.

Conviene empero insistir, también con respecto a esta cuestión, en la repetida heterogeneidad existente entre la dimensión real, con la que se enfrenta la abstracción formal, y la lógica en la que se mueve la total.

Volviendo al ejemplo del triángulo, "triángulo", término final de una abstracción formal, no es exactamente "triángulo" término final de una abstracción total. La formalidad matemática en la que se coloca el "triángulo" abstraído formalmente, en buena doctrina tomista consiste en un estrato entitativo, que puede captarse por el entendimiento desatendiendo la materia sensible con la que forma un todo en la realidad. El "triángulo" término final de la abstracción total no es más que un concepto universal obtenido por la eliminación de la diferencia "de lados desiguales" a partir del concepto de "escaleno".

Corresponde, pues, al Cardenal Cayetano el honor de haber desarrollado esta abstracción total, que sólo muy someramente había apuntado Sto. Tomás, y que tan utilizada ha sido después en la Metafísica escolástica. Queda con ello también desarrollada la abstracción peripatético-tomista en una dimensión lógica, que excede los límites de los aspectos psicológico y metafísico de la doctrina abstraccionista.

FRANCISCO GUIL BLANES

BIBLIOGRAFIA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA, por *Joannes Hirschberger*, tomo I, XIV-516 págs., presentación, traducción del alemán y Apéndices de *Luis Martínez Gómez*, S. J., editorial Herder, Barcelona-Bs. Aires, 1954.

En la composición de esta Historia de la Filosofía —dos tomos en su original, de los que sale ahora el primero en castellano— el autor ha querido evitar dos extremos unilaterales: el de escribir “la Historia de la Filosofía de un modo tal, que o se da demasiada historia externa y literaria y poca filosofía y poca historia. [...]”. Por eso me propuse trazar aquí, transparentado en su propia luz, el proceso del pensar filosófico en su fidelidad histórica, y esto en gracia y por amor del mismo pensar filosófico. Una Historia de la Filosofía así concebida no se contenta con referir, quiere también filosofar, y no precisamente fantaseando variaciones subjetivas sobre un tema ofrecido por la historia, sino de tal manera que se cumpla aquí la consigna dada por Ranke a la ciencia histórica: mostrar lo que fué y cómo fué” (Del Prólogo del autor, pág. XII).

El fin, pues, que se ha propuesto el autor es el de referir con objetividad histórica el proceso filosófico a través de sus etapas y autores.

Ajustado su trabajo a las exigencias de la crítica histórica, y en un contacto directo con las fuentes originales —constantemente citadas— H. logra ofrecer una exposición fiel y objetiva del pensamiento de los autores y sistemas filosóficos.

Pero a la vez y sin perder nada de objetivo, esta exposición está realizada con verdadero espíritu filosófico en el sentido de estar elaborada no como un simple relato superficial de doctrinas, sino desde lo hondo de sus principios y conexiones lógico-doctrinarias. H. logra así mostrarnos el proceso filosófico de la filosofía, su trama íntima, desde la cual le resulta fácil y hasta connatural formular una crítica, también objetiva, de las doctrinas estudiadas: descubrir su verdadero aporte o el principio de sus errores.

“La Historia de la Filosofía es ciencia histórica y es a la par filosofía; [...]. Como ciencia histórica, persigue el intento de darnos a conocer el más esencial tesoro de ideas de los filósofos del pasado y del presente [...]. Pero no se contenta con presentarnos simplemente lo que fué, sino que trata de acercarnos a la inteligencia de ese tesoro ideológico, [...]. Esto se ob-

tiene siguiendo en lo posible el nacer de aquellas ideas; situándolas en los principales movimientos de la especulación, en los grandes conjuntos sistemáticos y en las anchas corrientes del espíritu, encuadradas concretamente en el marco de las edades históricas y de los diferentes pueblos; y descubriendo finalmente los presupuestos básicos y las últimas posiciones y actitudes que han constituido el suelo fecundo de donde han brotado los conceptos, los problemas y sistemas de la Filosofía.

Si la Historia de la Filosofía debe presentarnos las cosas tal como ellas fueron, se deduce de ahí ya un determinado método; primero habrá de darnos los hechos en constante contacto con las fuentes, y luego los ofrecerá con una absoluta objetividad e imparcialidad no empañada de prejuicios. [...]. La Historia de la Filosofía es, por tanto, un remitir continuo a las obras de los filósofos mismos.

La objetividad de nuestra exposición la procuramos esforzándonos por poner delante lo que realmente fué dicho y con el sentido en que fué dicho, sin mirar las cosas a través del cristal coloreado con un prejuicio subjetivo.

Pero la Historia de la Filosofía es también pura y auténtica filosofía. [...]. Quien cala más hondamente en la Historia de la Filosofía ve en ella en seguida una honrada lucha por la verdad. No sólo una lucha honrada, sino también un esfuerzo continuado que presenta a lo largo de su dimensión temporal cierta cohesión interna". (Pág. 1 y 2).

Tal el programa del autor, que, a nuestro juicio, lo ha logrado con creces, sobre todo en el estudio de los grandes autores, que ha realizado con detención y meticulosidad, como verdaderos estudios monográficos, tales como el de Platón, Aristóteles —probablemente el mejor logrado— y de San Agustín y de Santo Tomás. La verdad es que esta Historia de la Filosofía sale de lo común, es una obra enteramente otra que los manuales corrientes —aun los bien reputados— y constituye una verdadera innovación. Sin dejar de ser una exposición ceñida, completa, ajustada a los textos y a la doctrina general de los autores, esta Historia es una obra verdaderamente filosófica: el pensamiento expuesto está ordenado y articulado desde sus principios y en el orden de su desarrollo.

De aquí que, aunque esté escrita con claridad y cuidadosamente traducida al castellano, la obra constituye un estudio de enjundiosa trama, denso, más para meditar que para leer, y que, por eso mismo, a la vez que *informa* con imparcialidad sobre los sistemas, escuelas y filósofos desde sus propios textos, los exponga desde su raíz en su desarrollo ideológico y *forma* en la sana crítica y en la Filosofía misma.

En algún punto, como el referente al objeto propio de la inteligencia en Aristóteles y Sto. Tomás —que, según el autor, se logra no por *abstracción* sino por *intuición*— si bien la doctrina está bien expuesta en lo substancial, hubiese sido necesaria una mayor precisión, al menos en la expresión.

La obra consta de dos tomos, el primero de los cuales es el que acaba de aparecer en esta traducción castellana. A fin de no recargar excesivamente el segundo volumen por aparecer, se ha colocado en este primero el capítulo del Renacimiento, que pertenece a la Edad Moderna, y que en el original alemán forma parte del segundo tomo.

La traducción ha sido llevada a cabo con todo éxito por el Padre

Luis Martínez Gómez S. J. Para ello, y según él mismo nos lo dice en la *Presentación*, ha procurado ser fiel al pensamiento más que a la letra, traduciendo en buen castellano y con fidelidad el original alemán. El traductor ha enriquecido la obra con dos extensos *Apéndices*, uno sobre la *Historia de la Filosofía Española* y otro de *Bibliografía Española*; a la vez que ha introducido en la Bibliografía del autor indicaciones de traducciones castellanas de las obras citadas y de trabajos monográficos sobre el tema.

La Editorial Herder de Barcelona, con filial en Buenos Aires, con el cuidado y elegancia —que ya es tradicional en esta antigua Casa— nos ha presentado la traducción de la obra —que en el original alemán también había sido hecha por Herder de Alemania— en un hermoso volumen impecablemente impreso.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

CONOCIMIENTO Y EXISTENCIA, Introducción a una gnoseología de lo existente, por *Enrique Grauert Iribarren*, Montevideo, 1952.

La presente obra quiere ser fundamentalmente una Filosofía del conocimiento de la realidad existente concreta: una Ontología de ese ser singular y único que es el conocimiento, a la manera como lo ha realizado I. de Simon en su conocida obra que lleva precisamente este nombre: *Ontología del conocimiento*.

Como en tiempo de Tales y Anaximandro, de Heráclito y Parménides, en los albores de la Filosofía griega, y después de repetidas insistencias desde diversos planos de la Filosofía —*lógico* en el Medievo con la cuestión de los universales, *psicológico* en la Edad Moderna sobre el origen de nuestros conceptos, *crítico* en la Epoca Contemporánea sobre el valor de nuestro conocimiento y el modo racional o irracional de aprehender el ser— el problema central de la Filosofía sigue siendo el de la conciliación de la *esencia inmutable* con la *realidad cambiante* del individuo *existente*, que se traduce, en el orden gnoseológico, con el del valor de nuestros *conceptos universales* para aprehender el ser en su *singularidad existencial*.

A resolver tal problema se aplica Grauert en este libro con sus tres partes ordenadas todas a ese fin, según se logra ver sobretodo al término de la obra: 1) una descripción del hecho mismo del conocimiento, 2) un breve examen crítico del mismo y 3) una última, la principal y desarrollada con más detención, que analiza esta realidad del conocimiento, tan difícil de aprehender por su misma singularidad y falta de correspondiente en el orden material.

La descripción del conocimiento está hecha con brevedad, pero a la vez con fina precisión, comprendiendo los diversos tipos de conocimiento: la sensación, la intelección y, dentro de ésta, el concepto y el juicio en su relación con lo real.

Con no menos precisión y hondura está realizando el breve examen crítico del conocimiento en sus diversas partes, que confluyen a una fundamentación del *realismo intelectualista*.

Cimentado críticamente el valor de los primeros principios en el sen-

tido de que son y rigen al ser y sólo consiguientemente al conocer de ese ser, el autor sustenta con razón que para asentar de un modo indudable el valor de tales principios y conceptos universales frente a la realidad existente concreta, la vía más expedita es la de aprehender simultáneamente “lo abstracto en lo concreto y lo concreto en lo abstracto”. Tal aprehensión simultánea el autor la señala en el “conocimiento que la inteligencia puede alcanzar en sí misma [...] Cuando observo mi proceso de pensamiento actual [...], el acto se me aparece de modo inmediato en su realidad propia y existencial. Lo observa en concreto, en su indubitable fenomenalidad, pero trasciendo, simultáneamente, el estricto plano fenoménico, porque la acción nos conduce hasta la existencia. La acción implica, contiene y prueba la existencia actual del objeto, la pertenencia de éste al orden de la realidad existencial, pues lo *que actúa, existe*. El lazo entre la acción o la capacidad para la acción y la existencia es absolutamente inmediato, puede ser considerado como un dato primero. En este sentido, es válido decir que por la acción, se *vé* la existencia, o mejor, lo existente (pág. 52-54).

Sin discutir el valor de este camino, que es el seguido por J. De Vries en *Denken und Sein*, nosotros creemos que hubiese sido más conveniente y conocida con la posición total del autor no prescindir tan fácilmente del valor del conocimiento de los objetos exteriores, e intentar una fundamentación directa del conocimiento intelectual como tal, que en el *juicio* de existencia —ajena o propia, es lo mismo— nos presenta la esencia o concepto objetivo —*el predicado*— inmediatamente referido e identificado —*por la cópula verbal*— con el ser real existente, intuitivamente dado en la experiencia y presente en el *sujeto* de tal juicio.

La última parte del trabajo de Grauert, la más extensa y, a nuestro juicio, la mejor lograda, comprende una apretada *Ontología del conocimiento*. Un meduloso examen histórico estudia las diferentes posiciones tomadas frente al conocimiento en relación con la aprehensión de la existencia real singular, que substancialmente las encarnan a todas: las de Parménides, Platón, Descartes, Leibniz, Kant, Bergson, y luego las intencionalistas de Aristóteles, Santo Tomás y la Escolástica y Husserl y su Escuela fenomenológica, sobre todo N. Hartmann.

Una vez esclarecido el problema de las diferentes concepciones gnosológicas a través de la historia, ya en un plano puramente filosófico, en sucesivos y densos capítulos, el autor va analizando el ser del conocimiento, en sí y en su esencial relación con los objetos, y el ser existente, examinando detenidamente el sentido de la intencionalidad —donde ha sabido beneficiarse e incorporar a la vigorosa síntesis realista del Tomismo los aportes de los finos análisis de Hartmann, críticamente tamizadas de sus “epogé” fenomenológicas, que inexorablemente conducen a una Ontología como pura teoría de objetos sin ser, a un objetivismo de tipo inmanentista— para llegar a dar solución al tema central de su obra: el modo cómo la inteligencia aprehende el ser real existente, no por vía puramente empirista ni tampoco puramente conceptual, sino por vía de integración de ambas en la unidad del asenso del juicio; el cual desde el *predicado* de la esencia devuelta al *ser* real del *sujeto*, la *ve* identificada con él y sabe que *existe*, sin tener sin embargo, concepto comprehensible de la existencia. La existencia, pues, es captada inmediatamente en el juicio desde el concepto de la esencia, como algo *transconceptivable*. Porque “si bien esta inaprehensible exis-

tencia singular no puede ser declarada por ningún concepto, puede ser afirmada por el juicio, que establece, alcanzando significativamente el plano del ser actual, *así es, esto existe*. En virtud de ello, en el juicio nuestra inteligencia conoce propiamente el existente, que se encuentra con su dual realidad —acto y estructura—. En la activa comprensión judicativa, el sujeto alcanza, adecuándose a él, el existente actual y complejo, porque, atribuyendo judicativamente a una naturaleza la realidad efectiva, logra significativa e intencionalmente, la equivalencia de la relación real esencia-existencia” (pág. 204). En el juicio aparece el dinamismo del conocimiento, que, desbordando la esencia, la integra en el ser existente, que así se revela al intelecto. “Más allá de nuestras representaciones conceptuales, sólo oblicua e indirectamente alcanzado por el juicio, oculta su lúcido misterio la existencia, con las propiedades pertenecientes a su orden, misterio ignorado por las concepciones racionalistas y negado por los idealistas, que ni siquiera lo han sospechado. [...]. El acto existencial, aunque circunscripto por la estructura-límite (esencia), que pertenece al mismo orden que la inteligencia, tiene una cierta inconmesurabilidad con ésta, a causa de que, si bien en cuanto inteligencia es abierta y comunicable, se da en un ser, el cognoscente, que como individuo tiene un existir entitativo y a la vez limitado. Y, fuera del orden de la esencia y de lo que con él se vincula, nuestra razón abstractiva mucho ignora acerca del existir mismo. Podemos asegurar que la actualidad existencial incluye el estar “extra causas” —referencia negativa— y el darse en sí, y la capacidad para actuar (aspectos relativos). Nuestro conocimiento encuentra ahí, en algún modo, su límite. [...]. De esta manera, el acto de existir es, no comprensible, pero sí comprobable; sabemos de él lo que puede ser juzgado y que nos indican las operaciones: que su estabilidad es superior a las de éstas, [...], que no deviene sino persiste, por lo menos, mientras no cambia su estructura esencial; tal persistencia crece a medida que se asciende hacia los tipos superiores de existir. Y, finalmente, conocemos nuestro conocimiento de la existencia, sabemos, de manera reflexiva, que, si bien limitadamente, alcanzamos la esfera del existente actual” (pág. 206-207).

Con estas palabras termina Grauert su libro. Indudablemente una empresa de tanta importancia filosófica y de tan vastas proporciones, como la intentada en esbozo por el autor, hubiese necesitado en muchos puntos más detenido examen y más minuciosos análisis, más amplio desarrollo, más prolijas fundamentaciones y un más cuidado ensamblamiento de los diversos aspectos expuestos del tema,

Ello no obstante, la obra de Grauert constituye una seria contribución a la posición realista aristotélico-tomista —enriquecida con los aportes de las corrientes filosóficas contemporáneas de mayor solvencia— precisamente porque las tesis del intelectualismo realista tradicional no han sido simplemente retomadas y reafirmadas sino repensadas desde su fundamento y seguidas con fino análisis en su ulterior desenvolvimiento; y, por eso, han ofrecido a Grauert todo el valor y todo el alcance, más que actual, perenne, con que elaborar su densa, clara y bien cimentada y ensamblada Filosofía del ser del conocimiento de lo existente concreto.

FILOSOFÍA DEL TRABAJO, por José Todolí, O. P., Publicaciones del Instituto Social León XIII, Madrid, 1954.

Las intenciones del autor están claramente definidas en el Prólogo, cuando dice que sólo "ha querido plantearse los problemas fundamentales que ante la filosofía presenta el tema del trabajo, su división, su obligatoriedad y el derecho que el hombre pueda tener a él, su valor trascendente, su valor personal, su valor económico. Todos estos temas los hemos abordado con criterio netamente filosófico".

En siete capítulos se aplica con detención a determinar, 1) *la definición*, 2) *la división*, 3) *el derecho*, 4) *la teología*, 5) *los valores personales o efectos subjetivos* y 6) *los valores económicos del trabajo*, tratando en el 7) el tema del *trabajo y remuneración*.

Penetrando en la esencia del trabajo, T. pone en evidencia que éste no se circunscribe al orden puramente material o manual, como pretenden ciertos autores, sino que comprende también el espiritual, incluso la actividad que lleva a la contemplación que el autor distingue cuidadosamente de ésta en sí misma.

En el segundo capítulo, referente a la *división del trabajo*, T. elabora un esquema, que, en principio, abarca todos los tipos de trabajo.

Más importante y filosófico es el capítulo siguiente, referente al *derecho del trabajo*. El autor hace ver cómo brota desde sus raíces ónticas el deber de trabajar, en el cual fundamenta a su vez el derecho al trabajo y a la elección del mismo con sus debidos límites.

En una Economía cristiana, en que vivimos, máxime en España, y más tratándose de un autor sacerdote, no podía eludirse en el libro el tema de la integración del trabajo en el orden sobrenatural y, por ende, el estudio de la *Teología del trabajo*, cuyos distintos aspectos han sido tocados en el capítulo cuarto.

A continuación trata T. de los *valores o efectos subjetivos del trabajo*, es decir, de los bienes que el trabajo produce en el mismo laborante. En este punto T. introduce una crítica a Platón y a Aristóteles, quienes, por razones histórico-políticas de la organización de la *polis* griega, tuvieron en menos el trabajo manual y lo adjudicaron, por eso, a los esclavos. La verdad cristiana es quien ha ayudado a la razón a encontrar el verdadero sentido y la dignidad del trabajo humano. Contra Aristóteles el autor propugna que el trabajo manual no se circunscribe a una mera ejecución ciega, sino que, por el contrario, se realiza con una eficaz intervención de la inteligencia. Pero sin duda lo más interesante de este capítulo reside en la *filosofía de la profesión*, cuyos elementos analizados, el autor sintetiza en la siguiente definición: "la actividad personal, en que el individuo realiza su vocación o disposiciones especiales dentro de un trabajo elegido, que determina su participación en la vida social y que le sirve de medio de existencia, además de valorarle positivamente para la economía del país" (115). A nadie escapa la importancia que la profesión tiene para la vida personal y social del hombre actual. Es en ella donde éste realiza de un modo permanente sus mejores esfuerzos y su misma vocación. De ahí el primer plano que la profesión ocupa en la filosofía social contemporánea y la determinación con que las analiza en sus diversos aspectos nuestro autor.

En el capítulo sexto T. se ocupa de uno de los temas más arduos de su

libro: *el fundamento filosófico del derecho de propiedad*. ¿Es la propiedad de derecho natural o de derecho positivo? El autor desarrolla el tema en su doble aspecto: histórico y doctrinal. Se opone a los teólogos y filósofos escolásticos posteriores a Santo Tomás que hicieron depender excesivamente el derecho de propiedad de las condiciones históricas del hombre. El raciocinio de estos teólogos y filósofos se podría resumir en el siguiente silogismo, cuya premisa mayor sería de derecho natural y cuya premisa menor dependería de la realidad histórico-social en que de hecho se encuentra el hombre: Dios ha dado a los hombres los bienes materiales a fin de que con ellos puedan remediar sus necesidades y desarrollar su vida humana sobre la tierra; *es así que sólo en forma de propiedad privada tales bienes materiales pueden cumplir adecuadamente este fin*. Luego los bienes materiales dados por Dios al hombre para remediar sus necesidades sólo pueden cumplir este fin poseídos en forma de propiedad privada. T. acota que esta posición hace depender excesivamente el derecho de propiedad de una circunstancia histórica y, como tal, *contingente*: de que de hecho los bienes materiales pueden lograr su fin primordial, de servir al hombre, únicamente dentro del régimen de propiedad privada. Ahora bien, si las circunstancias históricas cambiasen y se pudiese lograr el fin que tienen los bienes materiales de un modo que no fuese tal propiedad, el derecho de ésta perdería su vigencia y dejaría de ser *ipso facto natural*.

Santo Tomás, en cambio, prosigue el autor, ha fundamentado el derecho natural de la propiedad privada con independencia de tales circunstancias históricas. Distinguiendo entre los principios primeros y secundarios o derivados del derecho natural, ubica en éstos el derecho de la propiedad privada. Por respeto a San Isidoro llama *derecho de gentes* al derecho natural que afecta al hombre en cuanto racional y en cuyos principios derivados coloca el derecho de propiedad. El hombre tiene derecho a trabajar, es decir, a aplicar su propia actividad en las cosas exteriores para hacerlas servir a su provecho o, en otros términos, tiene derecho natural a desarrollar su propia actividad en las cosas materiales, que de esta manera se truecan en algo suyo proyectado o encargado fuera de sí mismo. Vale decir, que el derecho natural a poseer privada o personalmente las cosas materiales está implicado, como consecuencia suya, en el derecho al trabajo o a modificar las cosas exteriores por la actividad humana.

De todo lo cual el autor —siguiendo, por lo demás, las enseñanzas de la Iglesia, frecuentemente reafirmadas por los últimos Pontífices— concluye que la propiedad privada es de derecho natural.

T. cree que sólo el trabajo es el título verdaderamente válido para asegurar el carácter de derecho natural de la propiedad privada. Sumamente interesante resulta, a este propósito, la aguda crítica *ad hominem* que formula al comunismo, el cual, afirmando también que sólo el trabajo da derecho a los bienes materiales, contradictoriamente luego transfiere el fruto de este trabajo a la sociedad, privándose a su verdadero dueño, que es el individuo (cfr. p. 136-7).

Sin negar que el trabajo directa o indirectamente sea el título principal de la propiedad privada, creemos, sin embargo, que el fundamento del derecho natural a tal propiedad no se limita al mismo; y que las razones de la situación real, histórico-social del hombre, aducidas por los teólogos y filósofos escolásticos mencionados y atacados por T., precisamente por-

que dimanen de la naturaleza humana, *tal cual realmente es*, son valederas de una manera permanente y pertenecen al derecho natural secundario. En otros términos, que el hecho de que el hombre solamente mediante la propiedad privada pueda alcanzar el fin asignado a los bienes materiales: el de que les sirvan adecuadamente para remediar sus necesidades y poder con ellos desarrollar cumplidamente su vida individual y social, no es una circunstancia meramente histórica y contingente y, como tal, cambiabile, sino que, emergiendo de la naturaleza del hombre tal cual realmente es, pertenece, por eso mismo al derecho natural. De este modo la posición de estos teólogos y filósofos, lejos de oponerse, se integra y ofrece una base más amplia a la tesis del autor.

El último capítulo aborda el problema de la remuneración del trabajo, deteniéndose en los distintos tipos del mismo y de su retribución. El tema, si bien escapa un tanto a la Filosofía y pertenece mas bien al orden técnico, ha sido tratado por el autor en sus puntos fundamentales.

Una amplia Bibliografía cierra la obra.

El libro de T. trata con claridad y versación las cuestiones fundamentales de este tema complejo del trabajo, en todas sus derivaciones individuales y sociales. Constituye un *vademecum* sólido y preciso del mismo.

Indudablemente que un estudio filosófico exhaustivo de tan variados puntos, como los que comprende el arduo problema del trabajo, hubiere requerido un análisis más detenido en muchas cuestiones, cuya exposición y solución apenas han sido esbozadas o mencionadas en la obra. Fácil sería señalar tal deficiencia en no pocos temas o subtemas del libro. Pero creemos que tal crítica sería impertinente, por cuanto caería fuera del fin que el autor se ha propuesto: darnos una síntesis o visión de conjunto de todos los aspectos del trabajo y sólo desde su aspecto filosófico y teológico. Y tal fin creemos que sí, que lo ha conseguido, y a las veces aun sobrepasado, en cuanto que, en no pocos puntos, desbordando el ámbito de la filosofía —bien que siempre a la luz de sus principios— ha esbozado las líneas fundamentales de una recta solución práctica a múltiples problemas del trabajo.

La obra constituye el tomo V de las Publicaciones del Instituto Social León XIII de Madrid, que reúne en pequeños volúmenes manuales los cursos de conferencias y los trabajos en él realizados.

OCTAVIO NICOLAS DERIST

SUMMA CONTRA GENTILES, Livre Deuxième, de *Saint Thomas D' Aquin*, Lethielleux, Paris, 1954.

Acaba de salir el segundo volumen, correspondiente al Libro II de la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino, de la magnífica edición latino-francesa.

Anteriormente había aparecido el tomo III, correspondiente al Libro III. Restan por publicar los tomos I y IV, correspondientes a los Libros I y IV, y cuya aparición la Casa editora anuncia para pronto.

La obra ha sido cuidadosamente preparada por un equipo de profesos-

res del *Studium Generale* de los PP. Dominicos de Chambery-Leyse (Savoie) de Francia.

Se ha adoptado, con buen acuerdo, el texto latino de la edición crítica *Leonina*.

La traducción se ha llevado a cabo a conciencia, con toda meticulosidad.

El texto de cada capítulo ha sido didácticamente dividido en párrafos numerados y entrelineados, de acuerdo a los argumentos desarrollados por el Angélico Doctor; y éstos a su vez subdivididos y numerados con letras, cuando se ha creído oportuno. Se facilita así la lectura y la asimilación del texto.

Los lugares aludidos por Santo Tomás en el decurso del tratado, ya de la misma Summa, ya de otras obras suyas, de Aristóteles u otros autores y de la Sagrada Escritura, han sido citados en el mismo texto con las siglas precisas del pasaje, entre corchetes y en otro tipo de letra.

Los principios o ideas principales, sobre los que se funda el argumento de Santo Tomás, han sido cuidadosamente destacados.

Los tipos de letra adoptados, la impresión y la presentación en gran formato de la obra, han sido minuciosamente cuidadas por la antigua y acreditada Editorial Lethielleux de París; todo lo cual facilita el manejo de esta importantísima fuente tomista de trabajo, la segunda en importancia de Santo Tomás.

Un índice minucioso de materias confiere a la obra una mayor utilidad.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

FILOSOFÍA NATURAL, por *Eduard May*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, '953.

En ciento cincuenta pequeñas páginas esquematiza el autor el estado actual de los problemas afrontados por la filosofía de la naturaleza. Como se comprende inmediatamente, lo hace en forma por demás compendiada y, en consecuencia, sólo se encontrarán en la obra grandes rasgos panorámicos de las diversas tendencias existentes en este terreno, si bien expuestos con una claridad de conceptos y ansias de imparcialidad que hacen se mueva el lector en una atmósfera de simpatía.

Divide May su obra en dos partes: filosofía general y filosofía especial de la naturaleza. En la primera, que no es sino una pura epistemología, estudia los problemas del *conocimiento* de la naturaleza, en tanto que las cuestiones acerca del espacio, tiempo, substancia, causalidad, los fenómenos de estructura (*Gestalt*), el concepto de evolución y de lo psíquico, es decir, la estricta filosofía de la naturaleza, ocupan la segunda parte.

Ya en el prólogo toma posición el autor al decir que la filosofía de la naturaleza... no es una disciplina fronteriza entre la filosofía y la ciencia de la naturaleza ni tampoco tiene por objeto la interpretación metafísica de los resultados de ésta para concertarlos en una "imagen del mundo". Como campo parcial de la filosofía le incumbe más bien exponer y aclarar los pro-

blemas implicados por toda investigación de la naturaleza pero que no pueden ser abordados con los recursos y métodos de ésta. Lejos de tomar como base los resultados de la ciencia natural, los considera como problemas y marcha más allá de toda ciencia de la naturaleza”.

Por modo de ejemplos, anotemos algunos pasajes que darán al lector una idea clara del enfoque de esos problemas por parte de May: “...no es posible resolver por la vía de la ciencia natural la cuestión de la naturaleza de la materia... No tiene sentido alguno preguntarse, a base de la ciencia natural, por la naturaleza de la materia, pero tiene gran sentido para la investigación interpretar los hallazgos experimentales y tratar de sistematizarlos, con la guía de la noción de sustancia y con la suposición de una materia, del género que sea, pero profundamente unitaria” (p. 100-101)”... No podemos esperar de la física ninguna revelación sobre la naturaleza de la luz, de la electricidad, etc., ni tampoco sobre la de la materia y sus “partículas elementales” (p. 106). “La cuestión del comienzo y del fin del mundo, es decir, de la totalidad de todos los entes, sólo puede ser aclarada, si es caso, por la filosofía, mientras que una ciencia natural que respete sus propios límites... tiene que reducirse a hacer suposiciones sobre el nacimiento, el desarrollo y la destrucción de complejos mayores o menores del mundo, pero dentro de un universo que se da como existente y con aplicación de los recursos de la ciencia natural, entre los que forma parte la idea de conservación” (p. 120). “La ciencia natural... ni puede prescindir del pensamiento causal ni “decidir” en modo alguno sobre el grado y amplitud de la validez del principio causal” (p. 123). “...podemos decir que el problema del determinismo y de la libertad *no tiene solución* en el terreno científico-natural” (p. 132), etc., etc.

Resumiendo, se trata de una obra muy bien encarada filosóficamente y con gran sentido de la objetividad, aunque se disienta necesariamente con algunas de sus afirmaciones, donde se nota alguna vacilación proveniente de objeciones idealistas.

Es de hacer notar que la brevedad del libro, si bien permite valorar a su autor y desear tener pronto en castellano otras obras suyas de mayor envergadura, hará no obstante que el hombre simplemente culto no entienda probablemente mucho del problema, escapando así un poco al propósito de la colección Breviarios.

NICOLAI HARTMANN: DER DENKER UND SEIN WERK, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen, 1952, 312 págs.

En este volumen de homenaje al ilustre filósofo recientemente desaparecido los editores (Heinz Heimsoeth y Robert Heiss) se han propuesto brindar una semblanza del pensador y de su obra, reuniendo artículos sobre aspectos diversos de su inmensa y polifacética producción filosófica con dos importantes textos, uno del mismo Hartmann y otro que reproduce los términos de una discusión dirigida en 1933 por el filósofo. Un precioso índice bibliográfico, casi exhaustivo, completa este libro que honra a los editores y colaboradores. Convendrá dar una referencia, inevitablemente incompleta, del contenido del volumen.

Nicolai Hartmann: *Das Ethos der Persönlichkeit* (El ethos de la personalidad), pp. 7-14.

En esta nota redactada en 1949, el mismo año de su muerte, H. formula algunas precisiones sobre el tema escogido, tan ligado a sus más entrañables preocupaciones. Persona no es lo mismo que personalidad; no es el yo; no es, conciencia, ni siquiera autoconciencia sino algo más: "el ser que mira preocupadamente hacia el futuro, establece fines, actúa y en su obrar se decide libremente, tiene el sentido del valor y del disvalor y el saber del bien y del mal, y es capaz de ser él mismo bueno o malo". Por consiguiente "es el ser abierto al mundo por su actividad, que recibe impulsos del mundo circundante y a su vez se inserta en éste operativamente configurándolo y conduciendo al acaecer". Tiene una esfera que le es propia y en la que tiene la pretensión de ser respetada por los que ella reconoce a su vez como personas con su respectiva esfera personal. Sobre el recíproco reconocimiento reposa la comunidad humana.

A la persona le pertenece además la capacidad de colocarse bajo exigencias o leyes que llegan a ser criterios de su conciencia del valor; de esta capacidad surgen los diversos grados de la solidaridad y de la corresponsabilidad.

El hombre llega a ser persona siempre sobre la base de un contexto cultural que preexiste como espíritu histórico y se ha elaborado en la sucesión de las generaciones.

Porque no hay ninguna conciencia suprapersonal y sólo el espíritu personal es capaz de intuición, posición de fines y conducción, únicamente a él le incumbe la conducción del proceso histórico.

Personalidad, en cambio, es "lo que en el hombre no le es común con otros... lo que amamos u odiamos en un hombre, aquello por lo que experimentamos simpatía o antipatía, sin que podamos las más de las veces decir en qué consiste. Hacia ella se dirigen casi todos los sentimientos personales superiores. Ello nada tiene que ver con el individualismo, mucho menos con el individualismo moral. Las exigencias morales generales, conservan su validez y se mantienen como el fundamento principal sobre el cual puede elevarse la peculiaridad humana como ethos de la personalidad" (p. 9).

Todo lo real es individual, pero todos los rasgos singulares de lo individual son universales.

La personalidad precisa para manifestarse de una forma muy diferencia-

da de manifestación; ocurre con ella como con el contenido espiritual de una obra de arte, si bien existe la gran diferencia de que la personalidad que se manifiesta es algo real. Claro está que "real" en el sentido del nuevo concepto ontológico de realidad que no está ligado a lo material y espacial sino a la temporalidad, al devenir y a la individualidad.

"Pero a pesar de toda su individualidad y concreción el núcleo de la personalidad reside ahí donde ella como simple persona entre personas se integra en la comunidad y su destino histórico; vale decir donde asume conscientemente la carga de una más alta responsabilidad, ahí muestra el verdadero ethos de la personalidad que no es un ethos del buscarse y lograrse a sí mismo sino de la entrega y del olvido de sí.

La forma de existir propia de la personalidad es una forma "aufreuhende" (que reposa sobre —otros estratos—), soportada por otras formas ónticas y en la misma medida dependiente de ellas, lo que, de acuerdo a la ley categorial de estructura en la estratificación del mundo real no impide su interna autonomía.

El hombre como persona constituye por su particular forma de persistencia (su consistencia) una especie de sustancia secundaria en la que los estados cambian. Como tal, es el elemento portador de las conexiones de personas.

Respecto de la conservación de la personalidad no cabe hablar de una intervención de "más altos" órdenes de ser, como p. ej. de la de algo supratemporal. Tampoco se ha de transponer la identidad personal sobre unidades de otro orden de magnitud como ocurrió en el idealismo metafísico, pues no existe ninguna superpersona de estilo más grande.

Sólo consigue aprehender la personalidad la mirada personalmente interesada que morosa y amorosamente ahonda en ella.

En perspectiva ética, esta relación ofrece otra cara. A la mirada amorosa no se le hace visible solamente la personalidad empírica como lo que ella ha llegado a ser por su vida y su destino; detrás de ésta aparece la personalidad ideal, el hombre como debiera ser en su peculiar individualidad.

Que haya tal valor individual en el trasfondo de la personalidad es lo más admirable en la esencia de la personalidad; es lo que constituye el ethos individual de la personalidad. En qué consiste tal valor es difícil decirlo, pero su existencia, no se puede discutir.

No es posible un directo aspirar hacia el valor individual de la personalidad, pues de ahí resultaría un culto consciente de la propia persona. Pero hay una orientación de la persona hacia tal valor por la mirada amante de otra persona. El amor personal tiene esta fuerza misteriosa de mudar su objeto en lo que él en éste ama.

El protocolo de la discusión celebrada en el semestre de verano del año 1933 se refiere al tema "Prudencia y sabiduría" y ha sido incluido acertadamente por los editores para exhibir al filósofo en función magistral discutiendo con discípulos y colaboradores (p. 256-285). Fuera har- to difícil resumir una discusión cuyo texto aparece ya muy ceñido; por otra parte, en nota posterior que aparecerá en esta Revista, me ocuparé con algún detenimiento de este debate dedicando preferente atención al análisis de la prudencia.

Robert Heiss: *Nicolai Hartmann*, (pp. 15-28).

Esta colaboración se suma a las partes ya reseñadas para completar la semblanza del pensador. Este es descrito como un hombre que no pensaba en el momento sino que tenía su espacio en el pasado y en el futuro; para él era el presente sólo una parte de este grandioso todo. "Había algo de intemporal en su apariencia, en su esencia, en su actitud, y hasta en su atuendo", Frente a todos los fenómenos de la época H. tenía exclusivamente su confianza en el espíritu. Después de mostrar la significación de H. en el retorno del pensar metafísico asocia su nombre a los de Scheler y Heidegger y, luego, alude a la posición personal de H. frente a este último.

Ajeno a la política como lo era también a la técnica, H. vivió consagrado a la docencia y a la realización de su obra filosófica, cuyo grandioso plan inicial ha dejado en gran parte cumplido gracias a una labor infatigable.

R. Heiss procura explicar el relativo desencuentro de H. con su época. La filosofía desaparecía para H. cuando ella renunciaba a ser ciencia.

El pensador más próximo a H. fué Hegel, de quien extrajo la poderosa fuerza sistemática. Mas, precavido contra el pensar constructivo y arbitrario, buscó siempre la cercanía de las ciencias particulares.

Eduard Spranger: *Das Echte im objektiven Geist* (Lo auténtico en el espíritu objetivo), pp. 29-46).

N. H. ha desarrollado su teoría del espíritu en constante referencia a la filosofía especulativa de Hegel. Spranger se plantea la siguiente cuestión: ¿en qué se ha convertido en N. H. el tercer concepto hegeliano fundamental, e. d. el espíritu absoluto? S. busca la respuesta en el capítulo "auténtico e inauténtico en el espíritu objetivo" de la obra "El problema del ser espiritual".

En un primer párrafo (pp. 31-35) S. somete a un análisis la noción hartmanniana de "espíritu objetivo" para dejar así expedito el acceso al tema.

La diferencia fundamental entre Hegel y H. en la filosofía del espíritu no reside en lo metódico, sino en que al segundo le falta la básica actitud a priori teológico-racional ante el espíritu.

Cuando se habla de auténtico y de inauténtico en el espíritu objetivo no se trata de "verdadero y falso" sino de positivamente o negativamente valioso.

La cuestión acerca del criterio de autenticidad en lo espiritual conduce al dominio del espíritu personal, como quiera que el espíritu objetivo carece de conciencia y de previsión. El análisis filosófico no permite disponer de ningún criterio comunicable de lo auténtico. Con todo es la conciencia de verdad (*Wahrheitsgewissen*) la que es erigida como modelo de lo auténtico en el espíritu objetivo (p. 38).

Nuevas precisiones en el párrafo III. El problema consiste en determinar "si en el contexto espiritual se puede hallar una cierta tendencia capaz de dar al movimiento total del espíritu la dirección hacia lo auténtico".

S. considera dos caminos posibles para dilucidar el problema de la autenticidad; el primero conduce al dominio del espíritu objetivado, el segundo al del espíritu subjetivo. H. no ha seguido de cerca la primera vía. En cuanto a la segunda S. destaca la importancia del pasaje de Hartmann sobre "Alejamiento del espíritu objetivo y refugio en el espíritu personal". Aquí en la esfera del espíritu personal se halla un elemento doctrinal que corresponde al desarrollo de la cuestión sobre el criterio de autenticidad respecto del espíritu objetivo: la teoría del valor. ¿Qué papel desempeñan los valores para el espíritu? El del espíritu absoluto de Hegel. Mas a diferencia del monismo hegeliano: la filosofía de H. es fundamentalmente dualista.

Ingegrud Pape: *Das Individuum in der Geschichte-Untersuchung zur Geschichtsphilosophie von N. H. und Max Scheler* (El individuo en la historia. Indagación sobre la filos. de la historia de N. H. y de M. Sch.), pp. 47-80.

El A. plantea dos cuestiones previas: a) ¿Quiénes son los actores principales en el proceso histórico-universal y en qué relación de fuerzas se hallan entre sí; b) ¿Qué se representa? Hay, si no ya un texto y un autor del drama, con todo algo análogo a un plan y a un desarrollo con sentido? ¿Hay tal vez una legalidad propia de factores supraindividuales o de totalidades más altas, con la que el individuo como fuerza tuviera que contar?

Antes de abordar tales problemas, una primera ojeada comparativa sobre H. y M. Sch. permite establecer una básica diferencia entre ambos: la posición ante la metafísica o respectivamente, la determinación esencial de lo que se llama metafísica. (Para H. es metafísica "sólo el en cada caso no resuelto residuo de los problemas, que una frontera determinada por las cosas pero desplazable, delimita"; para Sch. en cambio, es "la más alta exigencia de una consideración esencial que fundamenta todo y descubre la verdad última"; p. 50).

Respecto de la primera cuestión previa la respuesta de H. es la misma de su teoría sobre los estratos de la realidad. La de Sch. es por de pronto en un plano de relativa indeterminación, la doctrina de los factores ideales y reales, cuyo dualismo se opone a la ontología hartmanniana del espíritu; la respuesta más especial consiste en el entrelazamiento de los factores espiritual-ideales e impulsivo-reales en series causales singulares; además, a diferencia de H. Sch. tiene por tema central de la filosofía de la historia la determinación de los órdenes jerárquico y temporal de dichos factores.

Respecto de la segunda cuestión previa ambos filósofos coinciden primeramente en rechazar con igual decisión toda doctrina que degrade al hombre a la condición de marioneta de una omnipotencia superior que traza planes, establece y realiza fines; consecuentemente, se niegan a aceptar cualquier determinación total de índole teleológica del proceso histórico. Ello no excluye que ambos admitan la existencia de "tendencias" en la historia.

En la cuestión central, a saber la que interroga por el poder histórico del individuo, las actitudes de Sch. y H. aparecen adoptadas en distintas perspectivas. En H. se trata ante todo de la potencia e impotencia del individuo fren-

te al espíritu objetivo; en Sch. se reduce a la controversia de espíritu e impulso, debiéndose advertir que ambos términos se verifican tanto respecto del individuo como de la colectividad.

I. Pape se detiene luego a considerar más particularmente las posiciones respectivas de los dos filósofos destacando en el caso de Sch. cómo por bajo de la equivocidad de las formulaciones y aun del carácter negativo de ciertas expresiones, es posible discernir la intención básica de dar a la persona una altísima medida de responsabilidad —de auto— y co-responsabilidad. Por su parte la contribución de H. al problema de la determinación de la historia es, a juicio de Pape, tan importante que merecería una investigación especial.

Otto F. Bollnow: *Die Behandlung der Tugenden bei N. Hartmann* (El tratado de las virtudes en N. H.), pp. 81-96.

Comienza observando que la posición de N. H. en la filosofía alemana de los últimos decenios se deja caracterizar en amplia medida por el momento de la erudición. Dos rasgos, además, aparecen asociados en el pensamiento filosófico de N. H.: es un gran sistemático y a la vez un fenomenólogo. A continuación B. expone el hilo de la Ethik, la doctrina hartmanniana sobre la virtud. Después de su examen anota la asombrosa riqueza de esa doctrina y subraya que se trata del cuadro más completo que de las virtudes se ha compuesto en la filosofía moderna.

Dos problemas plantea B.: uno en torno a si el catálogo de virtudes ahí formado es completo; otro, respecto de la estructura interna del dominio de las virtudes.

En cuanto al primero la respuesta de H. es expresamente negativa; por su parte B. se cree autorizado para señalar lagunas en el catálogo hartmanniano.

Respecto de la segunda cuestión H. está convencido de que "si bien no es posible ninguna ordenación jerárquica a priori y universalmente válida de todo el dominio de la virtud y si bien hay formas históricas del ethos en lo fundamental igualmente justificadas, sin embargo dentro de estos marcos se dan siempre determinadas legalidades" (p. 95).

Hellmuth Plessner: *Offene Problemgeschichte* (Historia abierta del problema). pp. 97-104.

Subraya la importancia del opúsculo de H. titulado "El pensamiento filosófico y su historia" que puede ser considerado como una justificación de su modo de filosofar.

Formalmente considerada, la posición de H. ante la historia de la filosofía es intermedia entre la de Hegel y la de Heidegger.

Al término de su estudio P. concluye que "aun la concepción de H. sobre el pensamiento filosófico y su historia que se presenta como independiente de un punto de vista, e. d. de una orientación sistemática, no sólo en los ejemplos que aporta de tal independencia sino ya como idea y proyecto, atestigua en contra de tal independencia. Con ello nada debe decirse en contra de la idea, sino sólo contra una ingenua equivocación, como si fuese posible que algo sea establecido sobre filosofía y su historia sin filosofar" (p. 104).

Joseph Klein: *N. Hartmann und die Marburger Schule* (N. H. y la escuela de Marburgo), pp. 105-130.

Para situar genética y evolutivamente a H. en relación a la escuela de Marburgo, K. comienza con breve y ceñida exposición del idealismo científico-crítico de H. Cohen, empeñado en la defensa de la autonomía de lo espiritual (p. 106-108).

A continuación se ocupa K. de las primeras obras de H. en las que el filósofo se muestra como un apologeta del sistema de Cohen. Pero H. no era hombre que pudiese quedarse dentro del monismo metódico sistemáticamente ligado de Cohen; paso a paso fué abriéndose a la intuición de que "ni el sistema puede determinar el método ni el método el sistema, (sino que) más bien todo método es y debe quedar dependiente del dominio objetivo al que se refiere" (p. 116).

El escándalo de ese monismo era "lo individual y con ello el concreto individuo humano" (p. 116); desde muy temprano H. planteó ese problema del individuo dentro del idealismo de Marburgo, como lo atestigua Natorp en "Individualität und Gemeinschaft" (1909).

"De la discusión con el sistema y el método del idealismo científico-crítico y metódico de Marburgo han surgido todas las otras grandes obras de N. H. o a lo menos han sido determinadas por ella". (p. 120).

La gran obra capital sobre ontología (1935-1950) constituye nada más pero nada menos que "el ensayo de una parcial, porque sólo así posible, ejecución del programa, siempre de nuevo enunciado por Natorp, de una fundamentación categorial de toda la filosofía" pero con diferencias capitales respecto de la posición del maestro neokantiano (p. 124).

Los dos libros "Problem des geistigen Seins" (1933) y "Die Philos des deutschen Idealismus" (1923-1929) son a la vez fruto de una discusión con la "peligrosa herencia" de Hegel y de otra con el fermento hegeliano en el idealismo metódico.

También en la "Ethik" la relación con la posición filosófica originaria es innegable y a menudo bastante orientadora. "Su objetivo era anudar el apriorismo kantiano y neokantiano del deber con la multiplicidad material de los valores morales" (p. 126).

Hans Picher: *Die Wiedergeburt der Ontologie* (El renacimiento de la ontología), pp. 131-143.

"Cuando N. H. se alejó de Kant ya se había cumplido el renacimiento de la ontología, pero él ha engrandecido la joven y antigua ciencia... El impulso más importante lo dió Brentano por sus discípulos Husserl y Meinong" (p. 132).

P. refiere su propio contacto con la ontología de Wolff, en la que encontró mucho de lo que "en la teoría de los objetos" aparecía como novedad y que tiempo ha pertenecía a las ideas de Leibniz (p. 133).

Luego enuncia algunas precisiones sobre la ontología Leibniz-Wolff (p. 133-135) y alude a la intención ontológica del esfuerzo kantiano.

En la dirección contemporánea orientada hacia la superación del subjetivismo la "Grundwissenschaft" de J. Rehmke (1910) es la primera obra importante. Y con la "Metaphysik der Erkenntnis" de H. la batalla en favor de la ontología ya está ganada. P. opina que pasarán tal vez decenios

hasta que los servicios ontológicos de H. en la línea de la descripción y de la construcción alcancen una estimación y valoración suficientes (p. 142).

Sigue un somero análisis del libro, de tendencia espinozista, de Günther Jacoby "Ontologie der Wirklichkeit" (1926) y finalmente una referencia a la obra de Heidegger; "Las más fuertes incitaciones que hay que agradecerle, conducirán a una aprehensión más profunda de lo anímico... Si se pretende caracterizar la novedad que Heidegger pretende aportar a la ontología: él se halla distante de la concepción clásica, apolínea para la que el mundo era objeto de contemplación. Es así comprensible que N. Hartmann que era un pensador clásico, no hallase transitable la vía que Heidegger recorre"

Heinz Heimsoeth: *Zur Geschichte der Kategorienlehre* (Para la historia de la teoría de las categorías) pp. 144-172.

A pesar de ser este extenso trabajo una de las colaboraciones más valiosas del volumen, una recensión de su contenido demandaría un considerable espacio, toda vez que en cada uno de los párrafos Heimsoeth a propósito del tema respectivo procede a una clasificación de las posiciones y a exponer brevísimamente la doctrina de cada autor. Para dar una idea de la riqueza de este artículo bastará con indicar los temas: 1. El concepto de categoría. 2. La "tabla" de las categorías como "sistema". 3. El saber de las categorías. 4. Categorías y posiciones de la metafísica. 5. Categorías regionales. 6. Cambio en la concepción como en el relieve de las categorías. Al abordar cada tema particular el A. incluye la referencia a la respectiva posición de N. Hartmann, cuyo obra filosófica se halla en tan amplia medida constituida por indagaciones categoriales.

Hermann Wein: *Nicolai Hartmanns Kategorialanalyse und die Idee einer Strukturlogik* (El análisis categorial de N. H. y la idea de una lógica estructural). pp. 193-185.

Sobre la base de los trabajos de N. H. en los dos últimos decenios de su vida consagrados a la filosofía como análisis categorial, H. Wein se propone justificar una tesis programática que afirma la posibilidad y la necesidad de recuperar para el título "lógica" un sentido que esté más allá 1) de la lógica trascendental, 2) de una lógica formal y 3) de una lógica subjetivo-especulativa. En un primer capítulo diseña el plan de una lógica estructural formulando algunas precisiones entre las que cabe destacar una posición antitkantiana respecto de la síntesis: "la filosofía trascendental no puede detentar el monopolio para hablar de síntesis" (p. 181).

En un segundo capítulo brinda algunos ejemplos de lógica estructural tomados principalmente de la teoría hartmanniana sobre la teoría del mundo real (pp. 183-185).

Hans Joachim Höfert: *Kategorialanalyse und physikalische Grundlagenforschung* (Análisis categorial e indagación física de fundamentos), pp. 186-207.

Se trata de una extensa colaboración que puede resumirse en breve sinopsis con los propios términos de su autor: Filosofía e investigación de fun-

damentos se diferencian en la dirección de pensamiento pero se hallan relacionadas en el campo problemático. A los fundamentos de la física pertenecen no sólo relaciones como en la matemática, sino también sustratos y otros principios del tipo de las categorías. Una investigación física de fundamentos debe, por consiguiente, realizar la aclaración de la estructura categorial de los conceptos y teorías físicos. El análisis categorial desarrollado por N. H. es muy suficientemente adecuado para ofrecer una base de partida. Las teorías cerradas de la física son sistemas de conceptos que están organizadas por determinados momentos categoriales. En las cuatro conocidas teorías cerradas es posible mostrar diversos tipos de proceso natural y de sus formas de determinación. El análisis modal del proceso deja ver el concurso de las condiciones como señal del proceso en conexión óptica.

Eduard May: *Die Stellung N. Hartmann in der neuen Naturphilosophie* (La posición de N. H. en la reciente filosofía natural) pp. 208-225.

May estima que puede caracterizarse globalmente la filosofía natural dominante en los pasados decenios y aun en nuestro tiempo por esto que ella "sea por menosprecio de la problemática de fundamentos, sea por precipitada remisión de la misma a una ontología o metafísica, tiende a una imagen del universo entendida como "doctrina de la realidad" (Driesch), apadrinada siempre por el empirismo en su específica forma moderno-científico-natural. (p. 210).

A pesar de que a una primera observación se presenta la filosofía natural de N. H. como un caso de la dirección dominante ya caracterizada, sin embargo, es cierto que H. en amplia medida se ocupa de la investigación crítica de fundamentos o principios (*kritische Grundlageforschung*) respecto del conocimiento natural (pp. 211-212).

Luego, May procura exhibir con algunos ejemplos "el tipo y la manera del proceder hartmanniano".

El primer ejemplo escogido lo constituye el examen que H. realiza del concepto y problema de la sustancia o de la sustancialidad en su "Phil. der Natur" (1950). Merece también una especial consideración del A. la doctrina de H. sobre el problema del tiempo (p. 220).

A juicio de May "el centro de gravedad de la filosofía natural de H reside no en lo ontológico, sino en el tan urgentemente necesario examen de fundamentos que se debe afirmar hoy con toda energía frente a un positivismo demasiado estrecho y encallado en su dogmatismo unilateral y frente a una física y metafísica especulativa que fantasea libremente" (p. 223).

Max Hartmann: *Die Philosophie des organischen im Werke von N. H.* (La filosofía de lo orgánico en la obra de N. H.), pp. 226-248.

El A. observa que para los biólogos conocedores de las obras de H. no es algo nuevo ni sorprendente el conocimiento profundo que éste revela de los problemas y resultados de la biología. Su escrito juvenil "Die Grundfragen der Biologie" (1912), según la opinión del A., junto con la de muchos biólogos de cultura filosófica, encerró no sólo en el momento de su aparición, sino también decenios después, lo mejor que se ha publicado en cuanto a cuestiones fundamentales biológico-filosóficas, tanto desde el punto de vista

filosófico como desde el biológico (p. 226). En esta obrita se encuentran los primeros gérmenes y ensayos de formulación de las básicas cuestiones biológico-filosóficas y de las categorías organológicas, que en la gran obra posterior, "*Phil. der Natur*", han sido elaboradas y expuestas de modo tan notable.

Max Hartmann se propone destacar lo que en la filosofía de lo orgánico de N. H. le parece más importante y significativo. Luego de advertir que la filosofía hartmanniana de lo orgánico se halla más acá de mecanicismo y de vitalismo (p. 228), examina, siguiendo el orden de la "*Philos. der Natur*", las posiciones del filósofo, subrayando sus intuiciones y aportes principales (pp. 229-247). Y por último, echando una ojeada complexiva sobre el resultado total de la filosofía de lo orgánico de N. H., concluye que dos nuevos conocimientos especialmente decisivos han sido alcanzados por H.: "se pueden designar como la ley general de la asimilación y como la ley de la determinación orgánica (principalmente la importancia de la determinación central)". (p. 247).

Gotfried Martín: "*Aporetik als philosophische Methode*" (Aporética como método filosófico), pp. 249-255.

"N. H. ha exigido nuevamente la aporética como método filosófico, y con esta exigencia ha renovado un antiguo método de la filosofía", y no sólo la ha exigido, "la ha manejado con maestría" (p. 249).

G. M. señala una fundamental ambigüedad en la expresión hartmanniana que alude a la aporética como el camino natural de la filosofía: ¿la aporética es el camino para la filosofía o es el camino de la filosofía? Y agrega: quisiéramos creer que esta segunda interpretación es conforme al sentido hartmanniano y (también) que la renovación de la aporética por H. en este sentido no ha sido todavía bastante apreciada" (p. 249).

Al hilo de la exposición de H. en la primera parte de su "*Metaphysik der Erkenntnis*" el A. analiza las aporías formuladas por el filósofo y luego el problema de la solución de las aporías y la distinción respectiva entre las artificiales y las auténticas. Después de tal análisis, el A. reitera, esta vez con mayor precisión, su tesis: La aporética es, de hecho, en la obra filosófica de H. no una introducción a la filosofía, sino que es la filosofía misma en un método fundamental; no es el camino para la filosofía: es, en la exigencia y en la ejecución, el camino de la filosofía" (p. 253). Pero no es ello todo. "La importancia de la aporética llega todavía más lejos, trasciende, quizás, aun aquel dominio que H. le ha asignado primeramente. Aun la proposición: "el ser es independiente de su ser pensado", debe... ser incluido en la aporética. Es esencialmente esta proposición la que ha determinado la bipartición metódica en fenomenología y aporética.

Termina proponiendo sus dudas sobre la interpretación hartmanniana (*Metaphysik der Erkenntnis*) de la conciencia natural como un realismo natural..

Tal el contenido del volumen reseñado, que aparece, por lo demás, con óptima presentación tipográfica.

DE ESTRUCTURA ECONOMICA Y ECONOMIA HISPANA, por
Ramón Perpiñá, Rialp, Madrid, 1952.

Haciendo una escala valorativa de las actividades y fines humanos en "orden absoluto e impersonal", el autor ubica a los económicos en el ínfimo lugar. Mas como el hombre no puede vivir sólo de lo absoluto e intemporal, "sino que se halla sujeto, como especie, a lo terrenal y temporal", se nos muestra el otro aspecto de la escala o jerarquía de valores, en la cual los económicos ocupan el primer lugar, en el sentido de que la vida es el fundamento indispensable para toda actividad espiritual superior: *prius est esse quam philosophari*.

P. comienza ubicando así la actividad económica dentro de la actividad total del hombre. Retoma un tema, que ya había tratado con precisión en su obra: *Ta pros ti: Fundamento de la Economía*, y de la cual se ocupó SAPIENTIA a su tiempo (Nº 22, octubre-diciembre de 1951, p. 305-6). La actividad económica, como actividad de los medios, dice el autor, no tiene sentido clausa en sí misma —tal como pretende el liberalismo agnóstico— sino que está toda ella subordinada y ordenada a las actividades superiores del espíritu, que culminan en las que se dirigen a la posesión del fin trascendente y divino del hombre. Dentro de ese orden jerárquico el autor pone en relieve la importancia de lo económico para el desenvolvimiento de la vida humana.

El concepto principal, en torno al cual gira todo el libro a través de los diversos ensayos que lo integran, es el llamado por P. *Infraestructura económica*, que se define como "el conjunto de bienes primarios o dados por la Naturaleza, potenciales o activos, en una zona determinada en espacio, cantidad, calidad; y ordenación propia y relativa" (p. 106). Esta *materia* o *infraestructura* organizada o estructurada por la *forma* que el hombre le imprime para hacerla servir a sus fines, constituye la *Economía* propiamente tal.

No pocas veces han sido descuidados estos elementos de la *infraestructura* de la economía, necesarios para hacer progresar a la misma y para penetrar en el sentido de su historia. La economía debe comenzar, como lo hace el autor de este libro, por analizar concretamente los bienes naturales con los que un país cuenta, la *infraestructura*, para sacar de ellos el mayor aprovechamiento posible en orden a satisfacer nuestras necesidades, sí, pero sin dejar de tener en cuenta la realidad tal cual es con sus limitaciones de espacio y tiempo. Porque la economía no puede crear, sacar sus bienes de la nada, sino producirlos informando u organizando los bienes materiales de la *infraestructura* o *materia* dada en tal lugar y tiempo.

Además, muchas de las acciones llevadas a cabo en diversos lugares de la tierra y que se nos parecen como incomprensibles, probablemente dejarían de serlo y se nos aparecerían como naturales y lógicas, si tuviéramos en cuenta esta realidad y concepto de la *infraestructura*, que contribuye de este modo a explicar no pocos fenómenos no sólo económicos sino también otros que se derivan o que suponen a éstos. No que P. defienda que todo esté determinado por la *infraestructura económica* a la manera marxista; sino que señala con razón que la estructura económica y aun la vida espiritual humana no pueden desconocer y organizarse con independencia de ella.

La obra consta de seis trabajos, previa una "Razón de las mismas", que da justificación de la unidad de aquéllos. El primero es una *Introducción a la Estructura Económica Española*, el siguiente, intitulado *De Naturaleza*, explica minuciosamente lo que es la *Infraestructura* económica, que luego será aplicada a los trabajos tercero, cuarto y quinto, donde se nos brinda un estudio analítico de la *Preeconomía*. *Colonización y Economía de la Guinea española*, *De la Historia Económica*, *De la Economía Hispana* son los temas de estos trabajos.

El sexto pertenece a E. Fuentes Quintana, quien hace un estudio sobre la posibilidad de la *Aplicación de la teoría Keynesina a España*.

El dominio del tema económico —al que P. ha dedicado los mejores esfuerzos de su vida con inteligencia y amor— integrado en una amplia y segura cultura filosófica y teológica del autor, confieren a este libro sabia doctrina económica y humanista a la vez, realizada en el buen decir castellano, que facilita y hace agradable la asimilación de tan rico contenido.

EDGARDO ALONSO

PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU (Una revista de crítica filosófica)

Editada por Hans-Georg Gadamer y Helmut Kuhn. Editorial: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1er. año Nro. 1-3, 1953-1954.

Los dos editores, profesores de filosofía en Heildelberg y Munich respectivamente, se han propuesto una tarea especial con esta nueva revista. La "Philosophische Rundschau" debe, así dice en el prefacio, "servir a la revivificación de una verdadera crítica filosófica... Esta meta no es fácil de alcanzar. El propósito es el de restituir la confianza en la polémica crítica, como existió en los grandes tiempos de la clásica filosofía alemana. Hay que volver a ganar allí, donde las opiniones de las escuelas y de las concepciones del mundo se separan, no obstante un terreno común para una crítica responsable. Sin embargo, los editores tienen en cuenta, que una revista para crítica filosófica no debe representar una determinada opinión doctrinal, ni medir según ésta los fenómenos filosóficos. El fin es más bien el de poner en camino una verdadera discusión filosófica, y de encontrar y de formar en la polémica crítica reglas válidas del juicio. La parte esencial de la revista la componen reseñas críticas, que por su detenimiento y penetración, con que enfrentan la obra tratada, ganan un significado autónomo frente a éstos. Junto a éstas se publican informes generales, que exponen críticamente la investigación de un campo temporal y temáticamente limitado o la obra entera de una filosofía contemporánea. Además se llama la atención sobre notables apariciones nuevas por notas bibliográficas.

Ahora bien, si se hojean los primeros cuadernos de la "Philosophische Rundschau", se comprobará que aquí se realiza un importante trabajo. Aquí se consiguió dar la palabra a la crítica filosófica independiente y con eso seguramente se cerró un vacío en la literatura filosófica de nuestros días. La primera contribución de Hans Wagner (que se extiende en dos cuadernos) lleva el título de "Consideraciones críticas sobre el legado de Husserl" y

representa una valiosa investigación minuciosa del desarrollo tardío de Husserl. Es cierto que de las obras póstumas de Husserl se ha publicado recién sólo una parte, teniendo este trabajo, por lo tanto, necesariamente un carácter provisorio. Le sigue un artículo sobre "Filosofía de la política en Oxford", que está escrito por Eric Voegelin que actúa ahora en los Estados Unidos y que trata trabajos más nuevos de Carrit, Collingwood, Lindsay, Mabbott, Mure y Weldon. Entre otras contribuciones interesará, ante todo, el del anterior alumno de Heidegger, Walter Bröcker, sobre "Heidegger y la lógica", que se ocupa críticamente de la publicación más reciente de este filósofo, su "Introducción a la metafísica". Al mismo tema se refiere también la contribución introductora del segundo cuaderno (cuaderno doble Nro. 2-3). Walter Schulz escribe aquí sobre el lugar histórico-filosófico de Martín Heidegger, que trata de mostrar por un análisis de la obra total de este filósofo, ante todo, la unitariedad interior de su desarrollo. Dieter Henrich discute después algunas obras más recientes (de Daval, Grayeff, Krüger, Martín), sobre la filosofía teórica de Kant. Para destacar la amplitud de la temática tratada en la revista, nombraremos todavía algunas contribuciones: "Nicolai Hartmann, el pensador y la obra", "La naturaleza del habla y la identidad de lo mentado", "Proyecto de la teología desde el espíritu de la especulación", "Problemas de la antropología cristiana antigua".

Si la "Philosophische Rundschau" sigue consecuentemente su camino así comenzado, entonces ocupará un lugar de importancia en los próximos años en las polémicas alrededor de la filosofía actual.

WALTER BRUNING

HAUPTSTROMUNGEN DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE (Corrientes principales de la filosofía actual), (Colección "Die Universität") Humboldt-Verlag, Wien-Stuttgart, 1952.

El trabajo de Stegmüller, elige de la filosofía actual, algunos pensadores que pueden considerarse "respectivamente como representantes típicos de un cierto modo del filosofar del presente". (p. 9). Pero en esta elección se desatiende hasta de direcciones enteras, como el neokantianismo, la filosofía de la vida y la neoescolástica. Por otro lado los pensadores que trata el autor están estudiados con detención muy diferente. A Jaspers por ejemplo le consagra Stegmüller 20 páginas mientras que a Carnap y al positivismo Vienés le dedica no menos de 150. Con eso están ya indicadas algunas ventajas y desventajas de la obra. Por la limitación a determinadas direcciones, se hace posible naturalmente una apreciación más detallada. Pero por otra parte, esta limitación dificulta una imagen comprehensiva de la filosofía del presente.

A fin de proporcionar una impresión sobre la formación interior del libro elegiremos el capítulo que trata de la ontología existencial de Heidegger.

Según Stegmüller hay que destacar los siguientes puntos de vista para comprender la filosofía de Heidegger.

1. Lo que se entiende por "existencia" está separado por un abismo del concepto de persona como del de vida. El acceso a ella "es sólo posible,

poniéndose en el temple fundamental propio de la filosofía existencial. Contrario a la vivencia de la seguridad en un mundo familiarizado, al ser encauzado en una vida cósmica fluyente a través del universo (filosofía de la vida) o al hundirse en un espíritu omnipotente abarcador (idealismo de Hegel), o a los dos juntos, vida cósmica y espíritu universal (Scheler), contrario a todo eso, en la filosofía existencial reina el temple del estar en peligro, de la extrañeza inquietante y enigmaticidad del mundo, a la vez, de la absoluta finitud y limitación del propio ser, del ser arrojado en una realidad incomprendible y absurda, de la entrega a la muerte, de la culpa y la angustia. En esta ilimitada soledad, desamparo y abandono de todos los órdenes soportes del mundo, queda para el hombre sólo la desesperación o el regreso al punto más interior del propio ser: a la existencia" (p. 173).

2. El nuevo modo de pensar precisa también un método correspondiente. Heidegger se apoya aquí en la fenomenología de Husserl que experimenta en él una radicalización. Para Heidegger "el curso de la investigación ontológica es una lucha continua contra la actitud natural" a la cual también el filósofo está sometido siempre de nuevo —una lucha y no solamente su exclusión como en Husserl—, un permanente esfuerzo espiritual amenazado siempre con el peligro del fracaso" (p. 175).

3. Es aparente la afinidad que el nuevo concepto de existencia tiene con el concepto escolástico de existencia. Pero la acentuación es ahora justamente la inversa. La facticidad de la existencia se encuentra en el centro. Por cierto esta facticidad se separa agudamente de todo "ser ante los ojos" de las cosas, pues el hombre no es una cosa tal sino un ser que se preocupa de su propio ser. . . En esto se expresa la existencia". (p. 175). En el sentido estricto, la aplicación de la diferenciación tradicional de *essentia* y *existentia*, al hombre es por lo tanto falso. Sería equivocado "separar en él el ser-ahí del ser-así, ya que el último no es sino la manera como es el ente que se distingue por su ser existencia" (p. 176).

4. Por este hecho de la imposibilidad de aplicar el esquema de la ontología tradicional al ser humano, el concepto de ser en general se hace problemático para Heidegger.

5. De esto surge para él, como tarea central de la filosofía, el bosquejo de una ontología fundamental.

6. Y ésta tiene su punto de partida en el hombre, porque el hombre es el único ser que se pregunta a sí mismo por su ser.

7. De este modo las investigaciones de Heidegger, si bien giran esencialmente alrededor del hombre, deben ser interpretadas según aquella intención ontológica fundamental y no entendidas como mera "antropología filosófica".

8. En Heidegger, a la existencia humana nunca hay que comprenderla aisladamente, sino que se la debe ligar siempre con el mundo. Esta unión es tan fuerte que el problema de la realidad del mundo exterior, hasta ahora de una importancia central, pierde todo su sentido.

9. Pero existencia no es sólo relación en el mundo, sino a la vez consigo misma; ella está definida precisamente como un ente que se preocupa de su propio ser.

10. También la relación con los prójimos, Heidegger la ha concebido temáticamente, a saber, en el "ser-con" que contribuye fundamentalmente a la constitución del hombre singular.

11. Stegmüller señala un parentesco con pensamientos de Scheler, por ejemplo, la idea de "que cuando más arriba nos encontramos en el orden graduado del mundo real, tanto más individual, único, temporal, histórico se hace el ente" (p. 183). Por cierto no hay que desconocer aquí las diferencias.

12. Unida a la acentuación de la temporalidad e historicidad, se encuentra el destacamiento del concepto de la posibilidad. "El hombre se comprende a sí mismo siempre desde sus posibilidades, porque su ser no está fijado definitivamente" (p. 183). El hombre es un ente cuyo ser hay que concebir como "ser hacia el poder-ser".

13. En el carácter de posibilidad de la existencia, descansa ya el fundamento para el sobrepasar de sí mismo, para la trascendencia. "Si el ser del hombre es un poder-ser, entonces nunca está acabado, sino que vive como un permanente "todavía no"; tiene que superar siempre el estado actual, "trascenderlo" y esta trascendencia es una ley esencial de la existencia". (p. 185).

14. Hacia el descubrimiento del ser más interior de la existencia no llevan los caminos racionales, sino solamente los de los templos. Especialmente la angustia abre al hombre la autenticidad de su existencia porque lo arranca de su sujeción al mundo diario de lo banal, trivial y superficial.

15. La característica fundamental de la existencia, empero, queda siempre en su finitud radical. Este límite es insuperable.

16. La finitud de la existencia encuentra su expresión radical en su ser-hacia-la muerte. "La muerte no es una frontera de la vida, así como un camino tiene su frontera allá donde termina. Sino que la muerte tiene su dominio en medio de la vida, ésta se enfrenta expresamente o no con aquella..." (p. 189).

17. Estrechamente ligada con la muerte está una otra determinación fundamental, que en último término, desempeña en Heidegger el papel central: la temporalidad. "En la filosofía existencial la tridimensionalidad del tiempo sirve para caracterizar esencialmente al Dasein humano. El ser momentáneo de la existencia es este ser extendido hacia las tres direcciones temporales... La temporalidad, que forma según Heidegger, el núcleo más interior del hombre, es lo que determina la finitud como finitud". (p. 191).

No podemos seguir más las interpretaciones de Stegmüller. Continúa todavía un párrafo que resume sistemáticamente los puntos señalados, y desde un capítulo que trata temáticamente la ontología existencial de Heidegger en total. Queríamos por estas líneas, mostrar sólo algo de la estructura y de la intención de la obra la cual puede recomendarse como introducción a varios problemas fundamentales de la filosofía actual.

CRONICA

ARGENTINA

El Profesor Giuseppe Toffanin disertó el 24 de noviembre en el Aula Magna de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de E. P. sobre el tema: *El espíritu del humanismo*.

—La Editorial Sudamericana ha publicado, en traducción española, dos importantes obras de filosofía: *Las potencias del yo*, de L. Lavelle y *La nueva ontología*, de Nicolai Hartmann. Esta última obra aparece con un extenso estudio preliminar que firma el prof. Emilio Estiú.

—Los Cursos de Filosofía Tomista de Tucumán clausuraron el 13 de noviembre las actividades del año 1954 con un acto académico-musical. Disertó Mons. Dr. Octavio N. Derisi sobre el tema: *El drama de Europa*. En los mismos Cursos los días 11 y 12 Mons. Derisi dió dos clases sobre *Filosofía de la Cultura y Filosofía de la Historia*, respectivamente; el día 11 en la Facultad de Filosofía y Letras se ocupó del tema: *Los límites de la influencia del neoplatonismo en la formación del pensamiento agustiniano*.

—Ha aparecido en Buenos Aires el primer número de la Revista trimestral *Diálogo*, que dirige Julio Meinvielle. Se dice en su página inicial: "Diálogo... se propone como objetivo primero el estudio de los problemas actuales en lo que éstos tienen de propiamente humano. La filosofía en sus diversas ramas y particularmente en antropología y filosofía de la historia, la sociología, la economía, la filología y la religión ocuparán el primer plano de su atención". Este primer número contiene artículos de Julio Meinvielle, H. Urs von Baltasar, R. Jolivet, J. Irazusta, V. E. Frankl, E. Spranger, M. F. Sciacca y G. de Torre. Dirección: Uruguay 1129, Buenos Aires.

—Acaba de aparecer el número 7 de la *Revista de Filosofía* que publica el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la U. N. de E. P.

ALEMANIA

La Universidad de Munich ha creado, para honrar la memoria de su ilustre profesor Monseñor Martín Grabmann, el *Instituto Grabmann*,

dedicado a la investigación del pensamiento medioeval.

BELGICA

El número 29 de la *Revue Internationale de Philosophie* está dedicado al tema *Metafísica*, con colaboraciones de Thévenaz, Sciacca, Moreau, Waelhens, Ricoeur y Niel. El número 30 de la misma revista aparece destinado a conmemorar a Kant. Contiene trabajos de Guérault, Lachièze-Rey, Ewing, Rotenstreich, Ebbinghaus, Tonelli y Hayen.

BRASIL

Acaba de aparecer el número 1 de *Paideia*, Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Sorocaba. Redacción y administración: Av. Dr. Eugenio Salerno 298, Sorocaba, Est. de São Paulo, Brasil.

ESPAÑA

El 22 de octubre de 1954 falleció en Barcelona Don Tomás Carreras Artau, notable historiador de la filosofía española. Sus trabajos más conocidos son, además del fundamental sobre Ramón Lull, la *Historia de la Filosofía española de los siglos XIV y XV* y *Médicos filósofos del siglo XIX*.

—Organizada por el Instituto Luis Vives y la Sociedad Española de Filosofía, se realizará del 13 al 20 de abril, la *III Semana de Filosofía*. Tema: *El problema de la libertad*.

—El número 4 de *Crisis*, Revista española de Filosofía, está dedicado a San Agustín. Contiene trabajos de Muñoz Alonso, Turienzo, Sciacca, Luque, y una antología agustiniana.

—Ha fallecido el prof. José Pe-martín, activo colaborador de la *Revista de Filosofía* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Había nacido en Jerez de la Frontera en 1888.

—El Instituto Luis Vives ha publicado la segunda edición española de *La esencia del tomismo*, correspondiente a la tercera edición alemana. En ella se realizan los cambios anotados en la recensión que oportunamente le dedicó nuestra revista.

ESTADOS UNIDOS

El célebre físico norteamericano Arthur Compton, premio Nobel 1927, ha fallecido a la edad de 61 años. La física atómica le es deudora de importantes descubrimientos, sobre todo el del llamado "efecto Compton", producido por el choque de un fotón sobre un electrón.

FRANCIA

El 11 de noviembre de 1954, falleció Eduardo Le Roy, vinculado a Bergson y conocido por sus trabajos de crítica de las ciencias y, en especial, por sus estudios sobre el problema religioso. Su posición, en esta última materia, aparece vecina al pragmatismo religioso, al modernismo.

—En París falleció el conocido filósofo francés René Le Senne, el 1º de octubre de 1954. Le Senne, con Lavelle, eran los más altos representantes de la corriente espiritualista del pensamiento que se caracteriza en Francia como *Filosofía del Espíritu*. Sus últimas publicaciones fueron: el *Traité de Caractéologie*, de gran influjo en el movimiento caracterológico actual, y el *Traité de Morale Générale*.

—Los *Etudes augustinienes* publican las comunicaciones presentadas en el Congreso Internacional Agustiniiano, tenido en París del 21 al 24 de septiembre de 1954, bajo el título de *Agustinus Magister*, dos volúmenes de 1160 páginas.

—A la edad de ochenta y siete años ha fallecido el Padre Théophile Moreux, distinguido astrónomo, autor de importantes trabajos de investigación y de innumerables artículos de divulgación científica, muchos de ellos aparecidos en diversos periódicos de nuestra patria.

ITALIA

El fascículo 35 de *Studia Anselmiana* reproduce el *Correctorium Corruptorii "Quaestione"*, según texto anónimo del manuscrito de Oxford, Merton 267, inédito hasta ahora. La edición crítica es obra de J. P. Muller, O. S. B. Precede al texto una importante introducción.

—Los números 4 y 5 de la revista *Giornale di Metafisica* aparecen reunidos en un solo volumen y dedicados a San Agustín, en la totalidad de sus artículos.

—Del 1 al 21 de marzo de este año, se realizará en Nápoles el XVII Congreso Nacional Italiano de Filo-

sofía. Temas: El problema del conocimiento histórico; Arte y lenguaje.

—La Pontificia Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis organiza el IV Congreso Tomista Internacional. Se realizará en Roma, del 13 al 17 de septiembre. Tema: La doctrina de Santo Tomás en relación: 1) con el estado actual de las ciencias; 2) con la dialéctica hegeliana y marxista; 3) con el existencialismo. Secretaría: Piazza della Cancellaria, 1. Roma, Italia.

MEXICO

Se ha fundado en la capital mexicana la *Sociedad de Filosofía*. Reúne, bajo la dirección de José Vasconcelos, a los más destacados filósofos de las más diversas tendencias.

SUIZA

La Orden Dominicana ha perdido un excelente moralista con el fallecimiento del P. Th. Deman, profesor en la Universidad de Friburgo, autor de numerosos trabajos, en particular de los magníficos estudios que constituyen el tomo *La Prudence*, de la Summa, edición de la *Revue des Jeunes*. La última obra del P. Deman titúlase *Aux origines de la Théologie morale* (1951).

NOVEDADES DE LA

EDITORIAL HERDER

- Hartmann — Sujeción y Libertad del pensamiento católico. La Iglesia ante los problemas actuales. 280 páginas 40.—
- Hirschberger — Historia de la Filosofía. Vol. I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. 532 páginas rustica 100.— tela 125.—
El tomo II está en prensa (Edad Moderna y Epoca contemporánea).
- Denzinger — El Magisterio de la Iglesia (trad. del "Enchiridion Symbolorum") completa hasta 1954) 750 páginas. rústica 100.— tela 125.—

Editorial H E R D E R Librería

Carlos Pellegrini 1179

T. E. 44-9610

Buenos Aires

LIBRERIA CARLOS LOHLE

NOVEDADES

- BROCHARD, V.: Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne \$ 99.—
- MARC, André: Dialectique de l'Agir „ 120.—
- GOLDSCHMIDT, V.: Le Système Stoicien et l'Idée de Temps „ 45.—
- JOLIVET, R.: De Rosmini à Lachelier (Essais de Philosophie comparée) .. „ 40.—
- MARCEL, Gabriel: Le Déclin de la Sagesse „ 15.—
- GUARDINI, R.: La Puissance „ 18.—
- COPELSTON, F.: A History of Philosophy, vol. I Greece and Rome „ 63.—
- VUILLEMIN, R. L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne „ 50.—
- TRICOT, A.: La Métaphysique d'Aristote (nouvelle édition) 2 vols. „ 180.—
- HAMELIN: La Théorie de l'Intellect d'après Aristote „ 27.—
- PIROT: Destinée et Valeur (R. Le Senne) „ 49.—

Próximamente aparecerá nuestro

Catálogo General de FILOSOFIA

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3079

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES



Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos
útiles, finos y elegantes para
obsequio. Juegos escritorio, carteras,
billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 40.— — Número suelto \$ 10.—
Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C R I T E R I O

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi

Anual \$ 60.— Semestral \$ 40.— Número suelto \$ 3.50 Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º Piso, Buenos Aires.